

جورج طرابيشي
المُتَقَفُّونَ الْعَرَبُ وَالتُّرَاثُ
التَّحْلِيلُ النَّفْسِيُّ لِعَصَابِ جَمَاعِيٍّ



المُثَقَّفُونَ الْعَرَبُ وَالتُّرَاثُ
التَّحْلِيلُ النَّفْسِيَّ لِمَصَابِرِ جَمَاعَةٍ

جورج طرابيشي

المُتَقَفُّونَ الْعَرَبُ
وَالْتُّرَاثُ

التَّحْلِيلُ النَّفْسِيُّ لِعَصَابِ جَمَاعِيٍّ



RIAD EL-RAYES
BOOKS

دار الريس للكتب والنشر

56 Knightsbridge, London SW1X 7NJ

ARAB INTELLECTUALS AND THEIR HERITAGE

by

GEORGES TARABICHI

First Published in the United Kingdom in 1991
Copyright © Riad EL - Rayyes Books Ltd
56 Knightsbridge, London SW1X 7NJ

British Library Cataloguing in Publication Data

Tarabichi, Georges

Arab intellectuals and their heritage.

1. Arabic Literature, 1945 - Critical studies

1. Title

892. 709006

ISBN 1-85513-315-6

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior permission in writing of the publishers

الطبعة الأولى: شباط/ فبراير ١٩٩١

مُحتويات الكتاب

٩ مقدمة
١٥ القسم الأول: الرضة والنكوص
 القسم الثاني: حالة تشخيصية: إزدواجية العقل
١٠٣ في كتابات حسن حنفي
١٠٥ ١ - وحدة الأضداد
١٣٦ ٢ - الوظيفة النفسية للتناقض
١٥٠ ٣ - الخطاب التراثي كسيرة ذاتية
١٦٥ ٤ - علم «الاستغراب» المستحيل
١٧٨ ٥ - المركزية الغربية والمركزية الإسلامية المضادة
١٨٨ ٦ - التطهرية الحضارية
٢١٦ ٧ - التراث كأب مضطهد
٢٤٠ ٨ - الترميم النرجسي
٢٧٢ نحو خاتمة بعيدة الاحتمال للتناقضات
٢٧٦ فهرس علم

مقدمة

ليست المقدمات بمستحبة دوماً. فشان المقدمة أحياناً شأن من يريد أن يلخص لك قصة بوليسية، فبيداً أول ما يبداً بإخبارك من هو القاتل. وإذا كانت المقدمة تفترض تلخيصاً مكثفاً للفكرة المركزية التي سيجري تطويرها على امتداد فصول الكتاب، فإنه قد يكون من المشروع التساؤل: كيف يمكن أن يُلخص في سطور قليلة كل ما استبداته الشهور، بل السنون المديدة من جهود في الحس بواقع الأشياء، وفي الربط فيما بينها، وفي جمع المشاهدات والشواهد، وفي إخضاعها جميعاً للتحليل وإعادة التركيب، وفي استنطاق دلالاتها الظاهرة والباطنة، الواقعية والرمزية، وفي إعادة نسجها على نول رؤية واحدة وخط منهجي واحد؟

ومع ذلك لا بد، كما في كل مقدمة من قفتين: واحدة عند المنهج، وأخرى عند الموضوع. وأما المنهج - وهو هنا التحليل النفسي - فقد كنا داورناه بقدر أو باخر من اليسر في دراسائنا عن الرواية العربية. وقد كانت المهمة سهلة، والخصوبة مضمونة نسبياً. فالرواية العربية كانت ولا تزال، في تبارها الأعرض، رواية سيرة ذاتية. والحال أن التحليل النفسي، الذي رأى النور مع التحليل الذاتي الذي إخضع فرويد نفسه له، كان ولا يزال بامتياز منهجاً لكتابة السيرة الذاتية أو لإعادة قراءتها.

ولكن الصعوبة التي واجهتنا، في محاولتنا تمديد الخطاب العربي المعاصر على سرير التحليل النفسي، هي البنية «الموضوعية»، لهذا الخطاب، المستقلة ظاهرياً عن ذاتية منتجيه، فضلاً عن أن فاعل الفعل في عملية إنتاج هذا الخطاب هو واو الجماعة، وليس ضمير الأنا المتكلم. ولا يتسع لنا، في إطار هذه المقدمة، أن نفيض في الكلام عن الكيفية التي يمكن لنا بها أن نتغلب - على ما نعتقد - على هذه الصعوبة. ولكن حسبنا الإشارة إلى أن الرضات الكبرى في تاريخ الجماعات والشعوب - ومنها على سبيل المثال رضة حزيران يونيو ١٩٦٧ - من شأنها أن تولد سلاسل متناظرة من ردود الأفعال المتطابقة أو الموحدة بحيث تبدو الجماعة وكأنها تسلك سلوك الفرد الواحد، وبحيث يمكن اتخاها موضوعاً لعلوم الذاتية البشرية، ومنها التحليل النفسي الذي ما منعه انتمائه المجهور به إلى علم النفس الفردي من أن يطور فروعاً وشغباً في مضمار علم النفس الجمعي.

وما نحرص على التنويه به هنا من الناحية المنهجية هو أن التزامنا بدليل عمل فرويدي النسب لا يمنعنا من البقاء مفتحين على التاويل اليونفي، أو على التاويل الذي طوره جيرار مائدل، على سبيل المثال، وغيره من رواد المدرسة ما بعد الفرويدية. فالتحليل النفسي لم يكن في يوم من الأيام مذهباً، وهو ما ألف قط جسماً نظرياً مكتمل النمو؛ فهو قيد تخلق مستمر؛ وما من محلل

نفسى جدير بهذا الاسم إلا وكان له - مهما يكن من أورثودوكسيته - إسهامه الخاص، بل لغته الخاصة ورؤيته الخاصة في الممارسة والتتظير.

ولأن المنهج التحليلي النفسى ليس مجموعة جاهزة من القواعد، فإن الكلام عن «تطبيقه» يبدو في غير محله. فإي «تطبيق» لمنهج التحليل النفسى هو إعادة اختراع، وبالتالي تطوير له وإخضاع. وكل تطبيق يكتفى أن يكون «تطبيقاً» يحكم على نفسه سلفاً بالعقم، أي بالوصول إلى نتائج معروفة مقدماً. فالتحليل النفسى عملية بناء مستمرة. وقد لا يتعدى حظ البناء الواحد لبننة واحدة. وقد يفلح من هو معماري حقاً من البنائين في تشييد طابق أو أكثر، هذا إن لم يستقل لنفسه بعمارة على حدة. ولكن «التطبيق» المحض، بدون حد أدنى من الابتكار والإضافة، هو بحكم المستحيل. إذ أن التحليل النفسى، مهما ادعى لنفسه من قوام العلم الموضوعى، هو أيضاً فن ذاتي. وخصوبته، كمنهج، مرهونة بهذا الشق المرتبط منه بشخص «مطبق» المنهج وبرؤيته ومعرفته وامتلاكه لادواته وعمق حدوسه ورجائيتها.

ولأن التحليل النفسى ليس منظومة جاهزة من القواعد، بل هو كمنهج برسم إعادة الاختراع دوماً، فإن القارئ لنا لن يقع في كتابنا هذا على أي عرض منهجي. صحيح أننا قد ننظر بين الحين والآخر إلى شرح مبدأ بعينه أو نظرية بعينها من المبادئ والنظريات المتراكمة في ورشة العمل الدائمة التي هي المنهجية التحليلية النفسية، ولكن أكثر ما سنتحاشاه هو ذلك النهج الأكاديمي التقليدي الذي عودنا عليه في الأونة الأخيرة الباحثون «النطيقيون» الذين تنقسم بحوثهم أو أطروحاتهم الجامعية لا محالة إلى قسمين: قسم قاموسي يتضمن عرضاً نظرياً سكنوياً لجملة من المبادئ والمسلمات المتعلقة في سماء التجريد، ثم قسم إجرائي تلبس فيه تلك المجردات النظرية ما يناسبها من كسوة، مفضلة في الغالب سلفاً.

ولكن غياب العرض المستقل لمبادئ التحليل النفسى كجسم نظري قائم في ذاته في كتابنا هذا لا يمنع بطبيعة الحال من حضور المنهج على نحو منجدول وملتحق، وقابل بالتالي للاستقراء، في جميع المقدمات والنتائج - والصور الواصلة بينها - التي ننتقل منها أو ننتهي إليها في هذه الجلسة التحليلية النفسية المطوّلة مع الخطاب العربي المعاصر. وهذا الحضور في ظل الغياب لن يتيح لنا أن نكون أكثر جدلية في حركة ذهابنا وإيابنا النقدية داخل الخطاب العربي المعاصر فحسب، بل سيعطينا أيضاً - إلا فيما ندر - من تحميل القارئ مشقة هضم الشروح القاموسية لمصطلحات التحليل النفسى. وصحيح أنه ستكون لنا حينئذ دعت الضرورة المنهجية، لغتنا الاصطلاحية الخاصة، إلا أن هذه اللغة ستظل مفهومة من القارئ المتأنى مهما كانت ضئيلة، أو حتى معدومة، حصيلته من المعرفة المسبقة بمبادئ التحليل النفسى ومذاهبه.

وإذا جئنا بعد ذلك إلى موضوع كتابنا - وهو في الوقت نفسه الموضوع المطابق على ما نفترض لمنهجنا - فإننا نجد أنفسنا ملزمين، في إطار هذه المقدمة، بتقديم بعض التحديدات أو الإيضاحات حول العنوان بالذات: «عصاب عربي جماعي». فإن يكن العصاب هو بالتعريف كل خلل أو اضطراب من طبيعة مرضية^(١) يصيب الشخصية أو قطاعاً منها نتيجة لتحورها حول عقدة نفسية، فإن العقدة التي ينتظم من حولها «العصاب الجماعي العربي» هي، كما سيأتي البيان، عقدة التثبيت على الماضي. وعلى اعتبار أن هذه العقدة من طبيعة تكوصية، فقد كان لا بد لنا من تحديد اللحظة التاريخية التي اتاحت المناسبة لاشتغال آلية التكوص - أي الارتداد إلى الوراء - تلك كانت، على ما سيأتي البيان أيضاً، رضة الهزيمة الحزيرية التي كان لها مفعول مُفْرِض على الشخصية العربية.

وعلى هذا النحو يتحدد لموضوع كتابنا عدد من القسّمات المقارنة.

(*) من هنا كان «عصاب» على وزن «فعل»، وهو وزن الظاهرات المرضية باللغة العربية من قبيل «صداع» و«خراخ» و«زحار» و«جذام» و«سعال» و«سعار»، الخ.

فالخطاب الذي نخضعه للتحليل هو الخطاب العربي المعاصر، أي الخطاب الذي بدأ ينتج نفسه ويعيد إنتاجها منذ هزيمة حزيران ١٩٦٧. وهو بذلك يتميز عن الخطاب العربي الحديث الذي رأى النور غداة الحرب العالمية الثانية، كما يتميز عن الخطاب العربي النهضوي الذي يغطي تلام عصر النهضة من ١٧٩٨ إلى ١٩٣٩.

وما نخضعه للتحليل هو خطاب. والخطاب هو وظيفة إنتاجية للانتلجاسيا، وعليه، عندما نتحدث عن عصاب جماعي عربي، فإننا لا نعمه ليشمل جميع العرب في جميع بلدانهم وبجميع أجيالهم وطبقاتهم، بل نخصمه لنقصد به حصراً الخطاب المعصوب الذي تنتجه وتعيد إنتاجه شريحة واسعة من الانتلجاسيا العربية منذ الرضة الحزيرانية. وبما أن عصابية هذا الخطاب تكمن في تثبيته على الماضي، فمن الممكن إذن تحديده بمزيد من التخصيص بأنه خطاب التراث أو الخطاب التراثي في نتاج الانتلجاسيا العربية المعاصرة - أو ما يسمى نفسه أيضاً بخطاب الأصالة. وبما أن كل تكوص نحو الماضي يجد مبرراته ودوافعه - اللاشعورية في الغالب - في إحباطات الحاضر، فإن كل خطاب تراثي يحمل أو يعكس ضمناً موقفاً من الحاضر ومن العصر. وبالتالي، من حضارة العصر. ومن هنا صدور الخطاب العربي الحديث المعصوب عن ثنائية مثالة: فكان لا تراث إلا في مواجهة العصر وبالصداقة معه. وكان لا أصالة إلا في مواجهة الصداقة وبالقطيعة معها. وإنما لأن كل مرض بالماضي هو مرض من العصر، فإن خطاب الارتداد إلى التراث غالباً ما يقرن، عن ضرورة شبه قهرية، بخطاب ارتداد عن العصر. وهنا تحديداً نضع إصبعنا على نقطة تحول خطيرة في مسار الانتلجاسيا العربية، في تيار غالب من تياراتها رافداً.

فهذه الانتلجاسيا مثلت بقدر أو بأخر، وعلى امتداد تاريخها الحديث، عامل نهضة وتقدم. ولكن هذه الانتلجاسيا عيبتها، أو شريحة واسعة وسائدة منها، باتت تحتل موقعها اليوم، وكما سيأتي البيان، داخل معادلة التخلف بالذات باعتبارها عاملاً من عوامله. ولعلنا لا نملك وصفاً للتحويل في موقف هذه الشريحة الواسعة والسائدة اليوم من الانتلجاسيا العربية إلا بالرجوع إلى قولة بديدة لطف حسين.

ففي «مستقبل الثقافة في مصر»، الصادر عام ١٩٣٨، كان هذا الداعية النهضوي قد شخّص أزمة الانتلجاسيا العربية بأنها أزمة علاقة مع الحضارة الحديثة، مؤكداً على أنه قد أن الأوان «لنقل على هذه الحضارة باسمين لا عابسين».

واليوم، وبعد مضي أكثر من نصف قرن، لئن طرأ من تبدل في موقف الانتلجاسيا العربية، فليس في انقلاب عيبتها إلى بسمة. فهي لا تزال على وضعها الانفعالي الذي لجّظها عليه من كان يدعى بالأمس - أي قبل الردة - بعميد الأدب العربي. وإنما الذي انقلب على أيديها من الضد إلى الضد هو شعار طه حسين نفسه. فلسان حالها يريد اليوم: «لندبر عن هذه الحضارة عابسين لا باسمين».

وأخطر ما في هذا الانقلاب أنه يأخذ، في أيام الردة هذه، شكل جائحة إيديولوجية ووباء نفسي. وإنما لأن هذا الوباء يتهددنا جميعاً، بدون ضمانة من أي مناعة، كان كتابنا هذا الذي سيحاول أن يرصد، في قسم أول، العصاب الجماعي للانتلجاسيا العربية في الحالة العامة لتمخضه واشتغاله وتعبيراته، وفي قسم ثان، حالة مشخصة وخاصة من تظاهره هي الحالة التي تقدمها كتابات حسن حنفي الذي هو بلا جدال الملمس الأكثر تميزاً والأشمل تمثيلية والأغزر انتاجاً لخطاب التراث في الإيديولوجيا العربية المعاصرة.

وكتابتنا، رغم التزامه المنهجي وتقيد الصارم بروح الموضوعية العلمية، لا يخفي أنه يريد نفسه عن سبق قصد وتصميم متورطاً في المعركة.

فالوباء لا بد أن يوقف عند حده، وعدواء عن الانتشار.

وهذا ما يجب أن يكونه أمر اليوم على مدى السنوات القادمة في لائحة مهمات كل مثقف عربي حريص على أن تكتب له النجاة.

لأنه إذا ما قبيض لخطب العصاب أن يصبح هو أيضاً خطاب السلطة، فإن ما سينفتح أمام المثقف، وأمام الإنسان العربي في كل بقعة من الوطن، هو مستقبل من الظلامية.

وفي هذا العقد الأخير من القرن العشرين تبدو الظلامية، بحكم التطور الهائل في تقنية التعبئة الإيديولوجية والنفسية للجماهير، مرشحة لأن تكون شمولية أكثر من أي وقت سبق.

ولن يكون التواطؤ ولا الامتنالية - وهو الموقف الذي يُغري أعداداً متزايدة من المثقفين العرب - ضماناً للنجاة.

فالظلامية هي مثل الثورات، بل أكثر من الثورات، في قسوتها على ابنائها. فإن كانت الثورة تنتهي بأكملها، فإن الظلامية تبدأ به. فهي لا تطبق وجود متزورين حتى في صفوف دعائتها.

ولكن الظلامية، رغم كل شيء، ليست قدراً نهائياً. إذ أن العصاب نفسه - ما لم ينحط إلى ذهان - هو بالتعريف تعبير عن صراع. فمهما يكن من قسوة إحباطات الحاضر ومن قوة التثبيت الرضّي على الماضي والدفع باتجاه النكوص، فإن في الدينامية النفسية قوى دافعة أيضاً باتجاه المقاومة

والمعافاة والتقدم. وكتابنا هذا لا يطمح، في التحليل الأخير، إلا إلى تسليط بعض إضاءات على الآلية العصابية اللاشعورية لتكف عن أن تكون بؤرة خصبة للإيديولوجيا الظلامية، ولتتأاح

بالتالي فرص أفضل لعوامل الصحة للتغلب على عوامل المرض، وهذا سواء على مستوى السطح في الخطاب الإيديولوجي، أو على مستوى العمق في الركائز النفسية التحتية لهذا الخطاب.

جورج طرابيشي

«العربي... يعجب بماضيه وأسلافه، وهو في
أشد الغفلة عن حاضره ومستقبله».

جمال الدين الأفغاني

العصاب هو عجز الإنسان عن الإقالات من
قبضة الماضي ومن عبء تاريخه».

فيليب ريف

«العصابي يشيح عن الواقع لأنه يجده لا
يطلق، بتمامه أو في بعض أجزائه».

سيغموند فرويد

القِسْمُ الْأَوَّلُ

الرِّضَا وَالزَّكَاةُ

ثمة شبه إجماع في الخطاب العربي المعاصر على توصيف لحظة إحتكاك العالم العربي بالغرب بأنها كانت بمثابة صدمة.

وقد تتعدد في الخطاب العربي المعاصر أوصاف هذه الصدمة: فهي تارة الصدمة الإستعمارية أو الكولونيالية أو الإمبريالية، وتارة ثانية الصدمة الأوروبية أو الغربية، وتارة ثالثة الصدمة الحضارية أو صدمة الحداثة، ولكن مهما تعددت الأوصاف فإن الموصوف يبقى واحداً: فالصدمة هي اليوم واحد من المفاهيم المحورية التي تحكم وعي الوعي العربي لذاته.

والحال أن هذا المفهوم، المقتبس من علم الميكانيك وعلم النفس معاً، يميل، بالدلالة التي يتم بها توظيفه في الخطاب العربي المعاصر، إلى راء الفعل أكثر منه إلى الفاعل، إلى المصدوم أكثر منه إلى الصادم، فبيت القصيد هنا مصير من تلقى الصدمة لا مصير من جاءت منه الصدمة.

وبعبارة أخرى، إن المفترض الأساسي لميكانيكا الإحتكاك هذه هو أننا لسنا أمام حالة تصادم بين جسمين متحركين، بل أمام حالة صدم جسم متحرك لجسم ثابت. ومن ثم، فإن مدلول الصدمة هو بالتحديد تلك الحركة التي تدب في الجسم الثابت فتجعل منه متحركاً ثانياً نتيجة لقوة الدفع التي تلقاها من المحرك الأول.

هذه العطالة التي آلت إلى حركة، بقوة دفع مخارج لها، هي التي عُمّدت في الفكر العربي الحديث وفي الخطاب العربي المعاصر باسم النهضة.

ولسنا بحاجة إلى الإكثار من الشواهد. حسبنا أن نأخذ عينة تمثيلية ثلاثية لمثلي أبرز ثلاثة تيارات في الخطاب العربي المعاصر: التيار العقلاني المعتدل أو النسبي^(١)، والتيار السلفي المتقنن، والتيار السلفي الخالص.

يقول محمد عابد الجابري، وهو اليوم من أبرز مثلي العقلانية المعتدلة في الساحة الفكرية العربية: «إن النهضة العربية الحديثة كانت أساساً، ومنذ البداية، وليدة الصدمة مع قوة خارجية ومهددة، قوة الغرب وتوسعه الرأسمالي»^(٢).

ويقول محمد عمار، وهو ممثل بارز للسلفية المتقننة:

«كان منطقياً ومبرراً تماماً ذلك المشهد الذي استيقظ له الشرق العربي وفتح بسببه عقله وعيونه، مشهد الغرب الذي عاد في صورة بونايرت ومن بعده من تلاح من الغزاة، لينتصر عسكرياً، بعد أن إنتصر في بلاده حضارياً... وعندما أدهش هذا المشهد عقل العرب وقلوبهم، حرك فيهم ما يحركه مس الكهرباء، إذا هي لم تصعق قمتيت، وإذا هي وقفت عند حد الإيقاظ والتنبيه»^(٣).

ويقول راشد الغنوشي، ممثل السلفية الخالصة:

«لم يصح [العالم الإسلامي] من غطيطة الطويل إلا على مدافع الغرب تدك كهوفه المتداعية

وتقوض مؤسساته، فتصدمه في كبريائه وطمأنينته الزائفة إلى سلامة أوضاعه... [فكانت] صدمة عنيفة في شعور المسلم أيقظته من نومة الإنحطاط^(١).

وواضح من هذه الشواهد أن صدمة اللقاء مع الغرب كان لها مفعول إيقاظي أو تنبيهي، ومن هنا كانت المصادفات الأخرى التي سمي بها عصر النهضة العربية عصر الإستفاقة أو الصحوة أو اليقظة.

والحال أن الأطروحة المركزية التي يدور عليها البحث الذي نضعه هنا بين يدي القارئ هي أن ذلك المفعول الإيقاظي التنبيهي قد انقلب إلى صدمة، أي إلى مفعول تنويمي تخديري، وذلك طرداً مع تحول الصدمة من CHOCK إلى كدمة أو رضة TRAUMA.

وحالما نتقدم بهذه المصادرة نتطرح علينا جملة من الأسئلة، وأولها: ما الفارق بين الصدمة والرضة؟ إنه فارق كمي في المقام الأول: فإذا كانت شحنة التنبيه التي تأتي بها الصدمة ضمن طاقة احتمال الجسم المصدوم، وقابلة بالتالي للهضم والتمثل وإعادة التوظيف، تحولت إلى قوة دفع وحفز، وكان لها مفعول «الدوي» المنبه من «نومة الإنحطاط» على حد تعبير ممثل السلفية الخالصة، أو مفعول «المس الكهربائي» الموقظ للقلب والعقل من «نوم الغفلة» على حد تعبير ممثل السلفية المتنورة^(٢)، أو أخيراً مفعول «المهماز» على حد تعبير ممثل العقلانية المعتدلة في توكيده بأن الحضارة الأوروبية كانت في «تهديتها للعرب ثقافياً وعسكرياً المهماز الذي أيقظهم وطرح مشاكل النهضة عليهم»^(٣).

ولكن بالمقابل إذا كانت شحنة الصدمة من التنبيه فوق طاقة احتمال الجسم المتلقي، وغير قابلة بالتالي للدمج والتوظيف في ما نسسميه بعملية الأيض النفسي، كان لها مفعول عكسي: فبدلاً من أن تطلق في الجسم المعني آليات الدفاع السوي والتكيف الواعي من خلال تعرّف الواقع ومواجهته (وذلك هو مرادف «الصحوة» أو «اليقظة») تطلق فيه على العكس الآليات اللاشعورية للدفاع المرضي من خلال العزوف عن تعرّف الواقع وعن مواجهته، ومن خلال إلغاء العقل النقدي، والعدول عن التعاطي الواقعي والعلمي مع العالم إلى التعاطي السحري، والاستعاضة عن الواقع بالاستيهامات، وعن الأشياء بالافاظ.

والفارق أيضاً فارق كمي: فالصدمة مفهوم فيزيائي في الأصل، أما الرضة فمأخوذة هنا بالمدنى النفسي. وتتجل الطبيعة الفيزيائية للصدمة في وظيفتها التغييرية: تغيير الذات وتغيير الواقع الخارجي معاً. فالصدمة ليست مجرد إيقاظ من «نوم الغفلة»، بل هي إستحضار أيضاً، على صعيد الوعي، لضرورة التغيير عن طريق التدخل الواعي والإرادي في مسار التاريخ. ومن هذا المنظور جرى في عصر النهضة توظيف تعبوي لم يسبق له مثل لآلية التي تضع صيغة لاهوتية - ناسوتية فذة لجدل التغيير: «إن الله لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم»^(٤). والواقع أن التغيير هو القاسم المشترك بين مختلف الإستراتيجيات النهضة في عصر الرواد، وذلك ابتداءً بشيخ الأزهر في زمن الحملة الفرنسية، الشيخ حسن العطار (١٧٧٦ - ١٨٢٥) الذي لخص على النحو التالي الدرس الذي استفاده من تجربة الاحتكاك مع علماء الحملة النابوليونية: «إن بلادنا لا بد أن تتغير، ويتجدد بها من العلوم ما ليس فيها»^(٥). وبدوره أكد تلميذ حسن العطار، الشيخ زقاة رافع الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٢)، على الحاجة الكبرى إلى التغيير كيما تستيقظ «سائر أمم الإسلام من نوم الغفلة» ويبحثوا عن العلوم البرانية، والفنون والصنائع، وهي التي كمالها ببلاد الأفرنج ثابت شائع، والحق أحق أن يتبع»^(٦). وبين خيرات الدين التونسي (١٨٢٠ - ١٨٩٠) إستراتيجية التغيير هذه على «إغراء» وتذكير معاً، «إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم» بتبني مشروع التغيير «والتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية وتنمية أسباب تمدنها بمثل توسيع دوائر العلوم والعرفان وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة وترويج سائر الصناعات»، وتذكير «ذوي الغفلة من عوام المسلمين» من مغبة معارضة مشروع التغيير بحجة عدم جواز الإقتداء بما «تفعله الأمة الأفرنجية»، إذ «الواجب مجازاة الجار [ولو كان إفرنجياً غير مسلم] في كل ما هو مظنة لتقدمه»، فذلك شرط «الاستعداد الواجب شرعاً» لمواجهته ومقاومته، «وهل يمكننا اليوم الحصول على الاستعداد المشار إليه بدون تقدم في المعارف وأسباب العمران المشاهدة عند غيرنا؟ وهل يتيسر ذلك التقدم بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات

التي نشاهدها عند غيرنا في التأسيس على دعائمي العدل والحرية، اللتين هما أصلان في شريعتنا، ولا يخفى أنهما ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك^(١٠). ولسنا هنا بطبيعة الحال بصدد تعداد جميع مناحي التغيير التي دارت عليها إستراتيجيات الرواد النهضويين: العلم والتعليم، التنظيم السياسي والمدني، العمران والصنائع والفنون، الأخلاق ووضعية المرأة، الإستنارة العقلية والدينية، التضامن القومي والتسامح المذهبي، الخ، ولكن لنا أن نلاحظ أن «صدمة اللقاع مع الغرب» كان لها مفعول صحي من وجهة النظر النفسية إذ إستأقت الوعي الجمعي إلى تمثل الضرورة التاريخية للتغيير، سواء منه ما كان باتجاه إعادة تشكيل الذات AUTOPLASTIQUE أو ما كان باتجاه إعادة تشكيل العالم المحيط ALLOPLASTIQUE، أي بعبارة أخرى ضرورة التكيف مع الواقع وتكييف الواقع في أن معاً. وبذلك يمكن القول إن إستراتيجية التغير والتغيير المزدوجة هذه، التي تتلخص بها إشكالية عصر النهضة بمرمتها، اتلحت للعرب أن يجتازوا بنجاح وسلامة نسبين أخطر أزمة مر بها وجودهم عبر التاريخ، وأن يتحاشوا، بشغلهم المزدوج على ذاتهم وواقعهم، مصير الأوباد المنقرضة، وهو المصير الذي عرفه فعلاً في العصور الحديثة الهنود الصمر الذين عجزوا عن التكيف مع الواقع وعن تكييف الواقع سواء بسواء.

لكن إذا كانت الصدمة تستنفر الوعي على هذا النحو وتشجده وتجعله أكثر حساسية بالواقع الداخلي والخارجي على حد سواء، فإن ما تستنفره الرضة النفسية بالمقابل هو اللا شعور، ويكون من شأنها بالتالي أن تثلث الوعي وأن تحضر حساسيته وأن تفتح أمامه المسارب للهرب من الواقع بدل مواجهته. وإن يكن المفعول الوظيفي للصدمة هو مطلب التغيير، فإن منزع الرضة النفسية هو إلى التثبيت. فبدلاً من تسريع النمو، يزداد الضغط اللا شعوري من أجل وقف النمو ومن أجل إلغاء النمو. وما كان مع الصدمة مهملاً، يستحيل مع الرضة لجاماً. والإنذاعة إلى الأمام باتجاه التقدم تتكفيء على نفسها نكوصاً. وآلية الدفاع السوي التي كانت تعمل وفق مبدأ التكيف والتكيف تنقلب إلى آلية دفاع مرضي من النمط النعامي أو القوقعي. وبدلاً من مطلب الصحة وتصحيح «الخلل في العمران وفي السياسة»^(١١)، يسمي الاحتماء بالمرض هو الدريئة المثلى. ولا يندر في بعض الحالات المشتتة أن يبلغ من ضيق الذات بذاتها أن يداخلها الاعتقاد بأن الوسيلة الوحيدة المتبقية أمامها لحماية ذاتها وفك الحصار عنها هي تدمير ذاتها. ومن هنا كان، في بعض حالات الرضة العامة، تواتر ظاهرة الانتحار الجماعي. ولكن بما أنه يتعدى على المعدة في العادة أن تهضم نفسها، فإنه غالباً ما يُكتفى من تدمير الذات بتدمير واجهتها الأكثر قابلية للتدمير، أي الوعي. والوعي المدمر أو الملقى هو الشكل الرئيسي لتظاهر العصاب الجماعي. ولكن بما أن العصاب، سواء أكان فردياً أم جماعياً، لاحق على الرضة وعقبى لها، فقد أن لنا أن نطرح السؤال الأكثر عيانية: ما هي في تاريخ الحالة المرضية العربية التجربة التي كان لها مفعول الرضة وأدت إلى تخفص عصاب جماعي تظاهرت أولى أعراضه - ولا تزال - في شكل وعي مدمر أو ملقى في أوساط عين الشريحة الاجتماعية المتخصصة في إنتاج الوعي، أي الانتلجاسيا؟

إنه مرة ثانية دوي القصف. ولكنه هذه المرة ليس دوي قصف المدافع النابوليونية، بل دوي قصف الطائرات الإسرائيلية التي أذاقت العرب في حرب حزيران/يونيو ١٩٦٧ مرارة هزيمة بدا معها حلواً طعم جميع الهزائم التي مني بها الوطن العربي قطراً وقطراً وإقليمياً وإقليمياً في مواجهة المستعمر الغربي، أفراسياً كان أم إنكليزياً أم طليانياً، على امتداد الحقبة الكولونيالية التي بدأت باستعمار الجزائر عام ١٨٣٠ وانتهت عملياً - مع بعض إستثناءات طرفية - بفوز هذه الأخيرة باستقلالها عام ١٩٦٢.

ولكن قبل أن ندخل في تحليل حرب ١٩٦٧ باعتبارها مظهراً نموذجياً لرضة جماعية وأن نبين لماذا احتلت موقعها في سجلات الشعور - واللا شعور - العربي بوصفها «حرب يونيو السوداء»^(١٢)، لا بد لنا أن نسجل نقطة خلاف - هي هنا جوهرية - مع ممثل العقلانية المعتدلة الذي تصدى، ضمن أفق مشروعه الكبير - نقد العقل العربي، لإجراء «دراسة تحليلية نقدية»، من موقع «النقد الاستيمولوجي»، وللخطاب العربي المعاصر.

إن صاحب هذه الدراسة يصادق مثلتنا على أنه «ما إن وقعت هزيمة ١٩٦٧ حتى أخذ الخطاب

المخفقون العرب والنزوات

العربي ينتكس إلى الوراء، لا ليتحصن في مواقع صلبة بروح الواقعية الثورية، بل ليكرن إلى إطلال الماضي يستعيد حلم النهضة وسط كابوس الهزيمة^(١٧).

ولكنه انطلاقاً من هذه المصادرة يقيم بين هزيمة ١٩٦٧ والخطاب العربي المعاصر علاقة معاكسة لتلك التي نتطلع إلى إقامتها بدورنا.

فهو يرى أن «كل ما حدث على صعيد الواقع [في حرب ١٩٦٧] هو انكسار جيوش واحتلال أراض، الشيء الذي لا يعني على صعيد الواقع كذلك أكثر من الواقعة التالية، وهي أن العرب خسروا حرباً أخرى مع إسرائيل^(١٨)». وتثنية على هذه الفكرة يضيف قوله: «لا مجال تماماً لمقارنة هزيمة ١٩٦٧ بما حل بفرنسا أو بالمانيا أو باليابان في الحرب العالمية الثانية^(١٩)». وانطلاقاً من هذه الملاحظة التقريرية يسهل عليه أن يقلب، في جوابه عن سؤال: «لماذا إذن كان وقع هذه الخسارة على الوعي العربي عظيماً مهولاً؟»، علاقة العلة والمعلول بين الرضوخ وخطابها الإيديولوجي، ليؤكد أن الخطاب العربي المعاصر ما رأى في هزيمة ١٩٦٧ تلك المفاجعة السوداء التي رامها فيها إلا لأنه في الأصل خطاب «مريض»، خطاب «معتول»، خطاب وجدان وليس خطاب عقل. وهو يعمم هذا الحكم لا ليشمل به الخطاب العربي المعاصر وحده - وهذه نقطة نتفق وإياه بصدها بحكم التزامنا المنهجي بالذات - بل كذلك - وهنا نعود إلى الافتراق عنه - الخطاب العربي الحديث برمته، أي الخطاب العربي الذي ساد الساحة الفكرية العربية منذ مطلع عصر النهضة في أواسط القرن التاسع عشر إلى الثمانينات من القرن العشرين. وعنده أن هذا الخطاب، «سواء ما كان منه ينتمي إلى أواخر القرن الماضي أو ما كان منه يكتب أو تعاد كتابته في أيامنا هذه - أوائل الثمانينات»، هو خطاب عاجز عن «استيعاب الحقيقة إستيعاباً عقلانياً»، بل كل شأنه أن «يعبر، في الأغلب الأعم، عن أحوال نفسية وليس عن حقائق موضوعية ولا عن تطلعات خاضعة للرقابة العقلية^(٢٠)». وبفضل أن «مقولات الخطاب العربي الحديث والمعاصر كانت ولا زالت مقولات فارغة جوفاء تعبر عن انفعالات إزاء الأحداث وليس عن منطق هذه الأحداث»، فإذا كنا نضع كلمة «تطور» بين معصوب، تجهل التاريخية والتطور وتخضع لمبدأ التكرار اللازمي: «إذا كنا نضع كلمة «تطور» بين مزدوجين، ملعين بذلك عن تحفظنا من تطبيق هذا المفهوم - مفهوم التطور - على قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر، فلأن الفصول السابقة أثبتت بما لا يحتاج إلى مزيد بيان أنه لم يحصل أي تطور حقيقي في أية قضية من القضايا النهضة التي عالجه، وبعبارة أخرى أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر لم يسجل أي تقدم ذي بال في أية قضية من قضاياها، بل لقد ظل سجين «بدائل»، يدور في حلقة مفرغة، لا يتقدم خطوة إلا ليعود القهقري خطوة... وقد تأكد لدينا أن زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر زمن ميت أو قابل لأن يُعامل كزمن ميت^(٢١).

إن القول على هذا النحو بلا تاريخية الفكر العربي الحديث والمعاصر يبدو لنا أنه يصدر هو نفسه عن رؤية لاتاريخية.

ففيما يتعلق بالتكرار وبالزمن الميت، فإننا لا نرى، أولاً، أن الخطاب العربي الحديث أو النهضةوي كان يكرز ذاته. فمصحح أن المسائل التي دار عليها هذا الخطاب كانت بقدر أو بآخر واحدة، ومصحح أن الفكر النهضةوي كان يعود بقدر أو بآخر إلى طرح عين المسائل التي سبقه إلى طرحها من تقدم عليه من مفكري النهضة، ولكن ما ذلك لأن زمن الفكر النهضةوي كان «زمناً ميتاً» ولا لأن هذا الفكر كان يخضع لآلية التكرار العصائية. ولئن بدا أن فكر النهضة كان ينتظم في وحدة تكرارية، فهذا لأنه كان يصدر عن ويصب في إشكالية واحدة، هي بالتحديد إشكالية النهضة. وما دامت هذه الإشكالية قائمة ولم تجد حلها على صعيد الواقع العملي، ما كان للفكر النهضةوي أن يجاوزها ولا أن يجاوز تكراره الظاهري^(٢٢).

ونحن لا نرى، ثانياً، أن الخطاب العربي المعاصر يكرر الخطاب العربي الحديث. فبقدر ما أن الخطاب العربي المعاصر هو من إفراز الرضوخ الحزيرانية، بينما الخطاب العربي الحديث أو النهضةوي هو من إفراز الصدمة النابوليونية، فإن العلاقة التي تجمع بين الأول والثاني ليست علاقة وصل وتكرار، بل علاقة قطع ونكوص. ولئن بدا «بصورة لا تكاد تصدق» أن الخطاب الفكري العربي المعاصر يرتد «إلى

ما قبل قرن من الزمن يطرح من جديد نفس القضايا التي كان ينظر إليها قبل الهزيمة على أنها تجويز^(٣١)، فإن هذا الارتداد ليس من قبيل التكرار أو الدوران في حلقة مفرغة، بل هو ارتداد بكل ما في الكلمة من معنى، أي نكوص. فالخطاب العربي المعاصر، الذي أقره الرضة الحزيرانية، إن كان يطرح نفس القضايا التي طرحها الفكر النهضوي قبل قرن من الزمن، فإنه لا يقدم عنها نفس الإجابات. إنه يعود إلى طرحها لا ليقدّم إجابات أكثر تقدماً من تلك التي قدمها الفكر النهضوي، بل ليقدّم إجابات أكثر تأخراً، إجابات ما قبل نهضوية إذا جاز التعبير. وبمعنى آخر، أنه لا يرتد إلى عصر النهضة، بل يرتد عن عصر النهضة. يستأنف إشكالية عصر النهضة لا لينضوي تحت لوائها من موقع متغيرات العصر، بل لينسحب منها ويتركها كما سنرى لاحقاً. فهو، في إشكاليته بالذات، مضاد للنهضة. وحتى عندما يجهر بانتمائاته اللفظي إلى عصر النهضة، فإنه لا يُنمي ذاته في الواقع إلا إلى تياراتها الأكثر امتثالية والأقل جذرية. فهو عندما يختار بين الأفغاني والكواكبي، مثلاً، فإنه يختار بلا تردد الأول ضداً على الثاني. وحتى عندما ينحاز على هذا النحو إلى الأفغاني - والأفغاني كما يعتقد أفغانيان^(٣٢) - فإنه ينحاز إلى الأفغاني السلفي ضداً على الأفغاني النهضوي. ولا يندر في بعض الحالات أن يرتد في هذا النكوص السلفي المنزع إلى ابن تيمية نفسه، بله إلى ابن حنبل^(٣٣). وإذا كنا نكتفي هنا بالإشارة العجل إلى أن هذه المحاولة لإلغاء عصر النهضة أو للقفز فوق إشكاليته إلى ما قبلها وإلى ما دونها تمثل مظهراً إضافياً من المظاهر التي تتجلى بها عملية تدمير الوعي الذاتي التي تحكم كل سيورة نكوصية، فردية كانت أم جماعية، فلا نستهين بمرحلة طويلة لاحقاً عند الدوافع النفسية التي تكمن وراء هذه الحاجة القهرية إلى تبييض صفحة الذاكرة الجماعية ومحو كل أثر فيها لعصر النهضة المقروء من قبل اللاشعور كما سنرى على أنه خطيئة بل جريمة قتل بحق الأب.

أما فيما يتعلق، بعد ذلك، بمبحث الأسباب أو إتيولوجيا الأعراض المرضية التي يمكن استقرارها من تحليل العلاقة بين هزيمة ١٩٦٧ وخطابها الإيديولوجي، فإننا نميل إلى أن نصوغ معادلة العلة والمعلول صياغة معاكسة لتلك التي يقرها مؤلف «الخطاب العربي المعاصر». فالجابر يرى أن هزيمة ١٩٦٧ ما كانت لتقرأ تلك القراءة المريضة من قبل الوعي العربي لولا أن الخطاب الناطق بلسان هذا الوعي والمفرد من قبله هو بالأساس خطاب مريض، كل وظيفته أن يعكس «أحوالاً نفسية وليس حقائق موضوعية». والحال أننا نرى أن هزيمة ١٩٦٧، بمفعولها الرضي، هي التي أمرشت الوعي العربي وخطابه معاً، أو على الأقل هي التي أتاحت المناخ النفسي الملائم لجريمة المرض الثاوية في الوعي العربي لتنمو وتتطور وتحطم دفاعات الصحة فيه وتسلمه فريسة مستباحة لحفزات اللاشعور وتياراته التحتية الجارفة.

وبعبارة أخرى، إن مرض الخطاب العربي المعاصر هو عند مؤلف «الخطاب العربي المعاصر» بلا تاريخ، بلا ما قبل وما بعده، ومن هنا اعتباره مجرد امتداد لمرض الفكر العربي، بله العقل العربي برمته، دونما تمييز بين مرحلة وأخرى^(٣٤)، على حين أنه في تأويلنا مؤرخ، ومحقب، ومتعبر، كما في كل الحالات العصامية، برضة أو بعة مُعرضة مخارجه له.

وبطبيعة الحال، إننا، إذ نؤكد أنّ لعصامية الخطاب العربي المعاصر باتولوجيتها الخاصة، لا ننفي عامل الوراثة، فلا ريب عندنا أن الخطاب العربي المعاصر قد ورث عن سلفه، الخطاب العربي النهضوي والحديث، استعدادات مرضية، أو على كل حال جبلة ليست المناعة من أولى سماتها. فمن موروثاته من الخطاب النهضوي ما اتسم به من ازدواجية مستعصية على الحل بين روح المناقشة وروح النقد، وهي الازدواجية التي أملت على الخطاب النهضوي الحاجة إلى تأكيد الذات في مواجهة الغزوة الكولونيالية المخلفة من قاعدة التفوق الحضاري الغربي، والحاجة إلى تقييد الذات في الوقت نفسه للاقتدار على القيام بعبء تلك المواجهة. كما أن من موروثاته من الخطاب العربي الحديث، وتحديدًا الخطاب الثوري الذي ساد الساحة الفكرية العربية في مرحلة الاستقلالات القطرية ابتداءً من نهاية الحرب العالمية الثانية، التضخم الإيديولوجي على حساب تقلص البعد المعرفي، وهو التضخم الذي ساقته إليه الحاجة

التاريخية والإرادية إلى التبدل السريع للواقع على أساس من استراتيجية حرق المراحل وتطوير «النهضة» إلى «ثورة» إستباقاً للشروط الموضوعية التي ما كانت قد نضجت بعد لتطور من هذا القبيل. ولكن أياً يكن الدور الإمبراضي الذي يمكن أن يعزى لثل هذه الموروثات، وحتى تلك الأكثر إيفالاً منها في القدم كما قد تكشف عنها حفريات البنية الأثرية للعقل العربي في المرحلتين الشفوية والدوتة على حد سواء من تكوينه، فإن تعقيل هذه الموروثات يظل مرهوناً بخبرة راضة فعلية من نتاج الواقع الموضوعي لا من إستيهاهم الواقع النفسي، وهو ما يعيدنا مرة ثانية إلى «حرب يونيو السوداء».

إن السؤال الأساسي الذي يطرح نفسه، بعد ترتيب المعادلة الإيتولوجية للرضة الحزيرية انطلاقاً من وقع ضخامة الهزيمة على الخطاب، لا إنطلاقاً من تضخيم الخطاب لوقع الهزيمة، هو التالي: لماذا كان لهزيمة ١٩٦٧ وحدها، دين سائر الهزائم العربية في الحروب مع إسرائيل، وقع الرضة ومفعول الرضة؟ أولاً، لأنها كانت لامتوقعة. فالرضة، كما يلاحظ ساندور فيرتزي، وهو من المحللين النفسيين القلائل الذين خصوا الرضة بتأملات نظرية، لا تكون رضة بالمعنى النفسي للكلمة إلا إذا جاءت عن غير إنتظار، وإلا إذا كانت مسبقة بشعور عارم بالثقة بالذات، وبمغالاة في تقييم قوة الذات، وبإالوهم المرفوع إلى درجة اليقين بأن «شيئاً من ذلك القبيل لا يمكن أن يحدث: ليس لذاتي أنا»^(٣٦).

والحال أننا لا نغالي إذا قلنا إن ما من عربي، لا على مستوى القاعدة ولا حتى على مستوى القيادة، كان يتوقع عند اندلاع حرب ١٩٦٧ شيئاً آخر غير النصر. وخلافاً لأبسط أصول المنطق الإستراتيجي الذي لا يلغي إحتمال الهزيمة مهما تكن درجة يقين النصر، لم يكن ثمة توقع من الجانب العربي لإحتمال الخسارة، ولا حتى مجرد تفكير به^(٣٧). وكيف كان لإحتمال الخسارة أن يجد موطيء قدم في الوعي العربي ما دام هذا الوعي قد مارس على إمتداد العقدين التسالين لهزيمة ١٩٤٨ استراتيجية إلغاء الوعي بخصوص كل ما يتعلق بمعرفة حقيقة العدو، وما دامت العين الإيتولوجية لهذا الوعي، الخاضعة لتكثيف إعلامي مكثف، كانت تعكس له على شبكيتها، من الجانب العربي، صورة مؤمّلة ومفعلة للنفس نرجسياً لجيش أيوبي الرسالة، مكتمل العدة والعدد والجهوية ومسلّم به سلفاً «كأقوى جيش في منطقة الشرق الأوسط»، في الوقت الذي تقدم له فيه عن جيش العدو صورة «عصابات»، وعن مواطني دولة العدو صورة «شداذ أفاق»، وعن ذوي العدو بالذات صورة «دويلة» أو كيان «هزيل» و«مصطنع»، عديم القوامية الذاتية، ولا يعتاش إلا على صدقة الإستعمار.

ثانياً، لأن الهزيمة اللامتوقعة لم تكن مغطاة ولا قابلة للتغطية من وجهة نظر الدفاع عن التمامية النرجسية. كانت طعنة صماء للمثال الأنوي العربي، ولم يكن لها صمام أمان لتنفيس ضغطها الذي لا يطلق على عزة الذات القومية. كانت، بين سائر الهزائم العربية، هي الأكثر عُرياً، وبالتالي الأكثر إذلالاً وجارحية. فهزيمة ١٩٤٨ كان يمكن تبريرها بإلقاء التبعة فيها على الطبقات الحاكمة «المعميلة» و«الرجمية». وهزيمة ١٩٥٦ كان يمكن تمويهها، بل قلبها إلى نصر، ما دامت إسرائيل قد شنت الحرب بتواطؤ مباشر مع أعنى دولتين إستعمارييتين وبمشاركة مباشرة لقوات إنزالهما الجوي والبحري. فخصم كبير أرض للنفس وأبرأ للجرح النرجسي من خصم صغير. وبالفعل، ومن وجهة نظر الجارحية النرجسية تحديداً، «لا مجال لمقارنة هزيمة ١٩٦٧ بما حل بفرنسا أو بألمانيا أو باليابان في الحرب العالمية الثانية». ولكننا هنا أيضاً لا نتفق مع مؤلف «الخطاب العربي المعاصر» إلا لتقلب طرفي المعادلة. فاليابان لم تهزم إلا في مواجهة دولة عظمى وبعد أن قصفت بقنبلتين نوويتين. أما هزيمة فرنسا أمام ألمانيا في الحرب العالمية الثانية فكانت فعلاً مجرد هزيمة عسكرية. الجيش هو الذي انكسر، لا المجتمع. والحاجة المعنوية التي برزت بعد الهزيمة هي الحاجة إلى المقاومة، لا الحاجة إلى تغيير بنية المجتمع الفرنسي، ولا بالأحرى الحاجة إلى نقد بنية العقل «الفرنسي». أما هزيمة ١٩٦٧ فكانت هزيمة لعامة المجتمع العربي ولبنيت المادية والعقلية معاً، هزيمة كشافة لتأخره السياسي والإقتصادي والتقني والثقافي، فضلاً عن تأخره العسكري. وبدأ على التفسير العسكري الصرف للهزيمة الذي يذهب إليه مؤلف «الخطاب العربي المعاصر»، يبدو أكثر مطابقة للواقع وأكثر إقتداراً على الإحاطة به للتفسير المجتمعي الكلي الذي يذهب

إليه مؤلف «الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة»: فالمهزوم في حزيران لم يكن جيشاً، ولا طبقة، بل مجتمعاً، وإذا فالمعنى العميق لحرب الأيام الستة يتجاوز بكثير معنى الهزيمة العسكرية، التي منيت بها هذه الأمة أو تلك في الحرب العالمية الأولى أو الثانية. كان ممكناً أن نسمي هذه الحرب هزيمة عسكرية لو كان ثمة ظل من التكافؤ السكاني بين الشعب العربي وإسرائيل. أما وأن إسرائيل أصغر بخمس عشرة مرة من قطر عربي واحد فقط، وتكسب منه المعركة العسكرية بمثل هذه السهولة والسرعة، عندئذ لا تعود المسألة مسألة هزيمة عسكرية، لا من قريب ولا من بعيد^(٣٠). وما دمنا بصدد المقارنة مع هزائم الأمم الأخرى فلنقل إن ما جعل من هزيمة ١٩٦٧ رضة كلية المفعول ومفرطة الجارحية هو بالتحديد العنصر القابل فيها للمقارنة، أي العنصر الكمي. فاليابان، إذا شئنا العودة إلى التمثل بها، ما هزمت إلا بعد حرب دامت أعواماً ستة، أما الهزيمة العربية فما احتلجت لتتجلى بكل عريها إلى أكثر من أيام ستة. واليابان لم تهزم إلا بضربة ذرية، أما الهزيمة العربية فكانت بـ «نفرة». وإذا شئنا أن نأخذ المثل الفيتنامي باعتباره مثالا مزامناً للمواجهة العربية - الإسرائيلية، وجدنا أن الأمة الفيتنامية لم تهزم رغم أنها «واجهت فيلداً، جيلاً، بينما إنهزمت الأمة العربية، وهي «تواجه نملة، حصاة»^(٣١). إذن «كشمة من البشر تهزم بحراً من البشر»^(٣٢): هذه هي المعادلة الكمية التي ما كان للوعي العربي أن يطبق الربط بين حديثها، فما كان أمامه من سبيل، وقد عزّ عليه أن يعيها، غير أن ينقلب هو نفسه إلى لا وعي.

ثالثاً، لأن الهزيمة اللامتوقعة واللامغطاة كانت هزيمة متجددة وغير قابلة للتصريف. فالיום، وبعد إثنتي عشرة سنة من «حرب يونيو السوداء»، لا تزال الهزيمة الحزبانية خبرة يومية مستعصية على التخطير في شكل ذكرى، ولا يصعب على المرء اليوم، بعد انقضاء عقدين ونصف على الهزيمة، أن يدرّك أن شيئاً من «تصفية آثار العدوان»، وهو مطلب الحد الأدنى الواقعي الذي رفعه عبد الناصر، لم يتحقق، باستثناء جلاء إسرائيل عن شبه جزيرة سيناء لقاء انسحاب مصر من الصراع العربي - الإسرائيلي. ولعله لا يكفي أن نقول إن جرح حزيران ١٩٦٧ يابى أن يصير ندياً، بل ينبغي أن نضيف أيضاً أن هذا الجرح يُنكا ويعد نكزه باستمرار. فإسرائيل، في مسعاها إلى تثبيت الهزيمة وتثمرها، ما زالت منذ عام ١٩٦٧ وإلى اليوم تمارس سياسة ردع تقوي من شأنها أن تسد كل قناة ممكنة للتصريف. فمن ضرب المفاعل الذري العراقي، إلى معركة البقاع الجوية المذهلة، إلى إجتياح لبنان ومحاصرة بيروت وتدميرها وتشيتت المقاتلين الفلسطينيين إلى أنشأ أطراف الوطن العربي، إلى قصف مقر قيادة منظمة التحرير الفلسطينية بتونس، إلى تطوير عمليات الإغتيال السياسي من قبل المخابرات الإسرائيلية إلى تقنية زهيدة الكلفة وعالية المردود وخاطفة للأبصار في أن معاً، إلى العريضة اليومية للطيران الإسرائيلي في سماء لبنان - وغير لبنان - والمشاركة النشطة والمكشوفة في تسيير دفة الحرب الطائفية فيه، إلى الاستفراغ بسكان الأراضي المحتلة والتفنز بقمع ثورة يأسهم على مسمع ومرأى ومذلة الملايين والملايين من باقي الأشقاء العرب، إلى الإعلان شبه الرسمي عن الانفراد بإملاك القنبلة النووية وما تعنيه من قدرة - ولو نظرية - على الإفناء المادي للأمة العربية، من ذلك كله وإلى وقائع كثيرة لا يتسع المجال لسردها هنا وهزيمة ١٩٦٧ ما تتي تحفر أخاديد أعمق فأعق في الوجدان العربي وتمارس مفعولها من خلال المزيد من الإستبطن لها، مثلها مثل الماء الناضح الذي إذا سُدت عليه مسالك التصريف إرتد إلى مجراه يصفه ويغمقه.

وعلى هذا النحو، وباستقراء المسار الماضي والحالي والممكن توقعه لتطور الأحداث، يتأكد أكثر فأكثر أن الهزيمة التي ما زال يتخبط فيها العرب منذ عام ١٩٦٧ هي هزيمة شاملة، معممة، مطردة ومتعمقة، هزيمة مصمتة بلا مصرف ولا مخرج. هزيمة لا يقتصر كل معناها، كما يفترض مؤلف «الخطاب العربي المعاصر»، على أن «العرب خسروا حرباً أخرى مع إسرائيل»، بل هزيمة يشير كل معناها على العكس إلى أن «العرب خسروا الحرب مع إسرائيل». والحال أن هذه الهزيمة، لا في الحرب، بل في الصراع في أساسه، لا أمام إسرائيل، بل أمام المشروع الصهيوني بالذات، هي بالضبط ما لا يمكن التسليم به من قبل الوعي العربي. فهي أضخم وأقبح وأذل من أن يتمثلها الأيض النفسي لأمة كبيرة وعريقة وتليدة التراث مثل الأمة العربية. ولكن ما لا يحتمله الوعي وما لا يجد منفذاً له إلى الشعور لا يزداد، من جراء ذلك تحديداً،

إلا ضغطاً وفاعلية وجارية على مستوى اللاشعور. ومن هنا أيضاً كان مفعول الرضة لهزيمة ١٩٦٧^(٣١). من الممكن هنا أن نفتح قوسين لنشير إلى أن حرب تشرين ١٩٧٣ كان يمكن أن تشق قناة للتصريف. ولعلنا لا نغالي إذا قلنا إن شق قناة للتصريف كان أصلاً أحد العوامل الدافعة إلى اتخاذ قرار حرب تشرين. وتقدم لنا كتابات أنور عبد الملك عن حرب تشرين - وهو من أبرز العاملين اليوم في الساحة الفكرية العربية من أجل تأسيس ما سنسميه بـ «الانتروبولوجيا الحضارية الباثولوجية» - نموذجاً على المفعول التصريفي لتلك الحرب كما عندما يقول: فجاءت حرب أكتوبر لتكسر الانكسار وتهزم الهزيمة^(٣٢)، أو: «كان مكتوباً علينا الضياع وما ضعنا. كان مكتوباً علينا الفشل وانتصرنا. كان مكتوباً علينا الموت في خجل وعار وكانت عودة الروح في يوم ٦ أكتوبر سنة ١٩٧٣ ... منذرة بالحد العظيم»^(٣٣)، أو كذلك: «جاء تحرك ٦ أكتوبر ١٩٧٣ وكأنه مفتاح فتح فجأة مخزن الآمال ورفع فجأة كابوس الانحدار والعجز. وجاء فجأة مؤشراً ساطعاً بطاقات كاملة هائلة ... وكان، فجأة، جاء اليوم الذي بدأ فيه الإنسان المصري - العربي يستجيب لنداء الكرامة والنهضة. وكان المستقبل أصبح ممكناً. وكان الكابوس ليس أزلياً أبدياً. وكان الممكن ممكن»^(٣٤). بيد أن هذه الحاجة الملحة إلى التصريف وإلى لام شفتي الجرح النرجسي - ولو على قبح وصديد - هي التي عطلت أيضاً إنجازات حرب تشرين وأضفت عليها هالة من المجد مكافئة لوهممة عار هزيمة حزيران وتجاوزت في تأويلها لبعدها العسكري إلى ما يسميه مؤلف «ربيع الشرق» بـ «المغزى الحضاري». «من هنا كانت نظرتنا إلى المغزى الحضاري لحرب أكتوبر أوسع أفقاً بكثير وأعمق مدى من مجرد النظرة الاستراتيجية، سياسية كانت أم عسكرية أم إقتصادية»^(٣٥). وعلى هذا النحو، فإن حرب تشرين ما جاءت لتغسل عار حرب حزيران فحسب، ولا لتقشع «وهم الجبروت اليهودي الصهيوني» فحسب، بل لتنتهي أيضاً، بالنسبة إلى الشرق، أزمة حضارية، ولتدشن، بالنسبة إلى الغرب، أزمة حضارية. هكذا جاءت حرب تشرين لتقلب «النظام العالمي» ولتحدث تحولاً بزاوية ١٨٠ درجة في «استقطاب الأزمة»، أي لتكون في أن معاً بشيراً بـ «نهضة العالم العربي» و«نهضة شعوب الشرق في عصرنا» و«تغييراً بـ «بداية مرحلة تآزم عصر الهيمنة الغربية»، بل ببداية «أزمة الحضارة الغربية كلها». وليس هذا فحسب، بل إن حرب تشرين، بما فرجته من أزمة بالنسبة إلى الشرق وبما فجرته من أزمة بالنسبة إلى الغرب، قادت أيضاً «الرأي العام العالمي حتى عتبة التساؤلات الفلسفية الكبرى في عصرنا». إذ بات واضحاً، وقد بدلت حرب تشرين «في أيام قلائل ميزان القوى في العالم اجمع»، «أننا نعيش في عصر بدأ فيه الغرب يفقد مفاتيح المبادرة التاريخية التي كانت بين يديه منذ القرن الخامس عشر، وأن الشرق شعبياً ودولاً بدأ يمسك بمفاتيح تلك المبادرة التاريخية بين يديه»^(٣٦). وإذا كانت شدة السقوط تقاس بمدى التحليق، فلنا أن ندرك أن هذه المفالة المنفلتة من قيد الواقع في تقييم النتائج الأولى لحرب تشرين ستكون هي نفسها مصدراً للإحباط ولانقلاب الإنتفاخ النرجسي إلى انكماش ذليل طرداً مع تكشف الحدودية التكتيكية لحرب تشرين وإنتهائها بعكس ما ابتدأت به من حيث الانجاز العسكري، ناهيك عن توخيلها السياسي اللاحق لا باتجاه التغيير المستوهم للنظام العالمي بل على العكس باتجاه القبول الاستسلامي بواقع النظام الإقليمي والتصال مع العدو الإسرائيلي والاعتراف به من حيث هو بالتحديد صانع هذا النظام الإقليمي وصاحب الكلمة العليا فيه^(٣٧). والحققة أن حرب تشرين، بما رازت به من منافذ وبما شقت من قنوات ثبت لاحقاً أنها مسدودة من الأساس، قد لعبت دورها، من وجهة النظر التي تعيننا هنا، لا في اتجاه تصريف الرضة الحزيرية، بل على العكس في اتجاه تثبيتها وتنشيط آلياتها وتجذير عواقبها.

رابعاً وأخيراً، لأن التأويل اللاشعوري لهزيمة ١٩٦٧ كان هو ذاته تأويلاً ذا مفعول رضي. وفي اعتقادنا أن الهزيمة الحزيرية قد حررت على صعيد اللاشعور الجمعي كمية من الحصر النفسي لا تقل شأناً عن تلك التي حررتها على الصعيد الشعوري. ولنبادر حالاً إلى القول بأن هذا الجانب من تحليلنا قد يكون هو الداعي إلى الاستغراب، ولكن قد يكون كذلك شأنه لأنه هو الجانب الذي يطور الرضة الحزيرية من بابها الأقل طرماً. والواقع أن خبرة أو معاناة تاريخية كبرى كتلك التي عمدها الوعي

العربي باسم الماساة الفلسطينية أو نكبة ١٩٤٨، والتي وجدت استمراريتها في نكسة ١٩٦٧، ما كان لها أن تبقى عديمة المفعول على صعيد اللاشعور. وإذا كانت اللغة الأثرية عند اللاشعور هي الرمزية الجنسية، كما دلت على ذلك كشوفات فرويد ويونغ ورائك، فإنه لا يعز علينا أن نتقري آثاراً من الرمزية الجنسية في الصور المشاعة عن إسرائيل في الوجدان العربي. وحسبنا هذا الإشارة إلى أن المشروع الصهيوني كان ولا يزال يقرأ من قبل الوعي الجمعي العربي على أنه نموذج ناجز لفعل الإغتصاب. ولا يكاد يأتي ذكر لإسرائيل في الخطاب العربي المعاصر إلا مقرونة باسم الفاعل: إسرائيل الغاصبة، مثلاً لا يكاد يأتي ذكر لفلسطين إلا مقرونة باسم المفعول: فلسطين المغتصبة. ولا ريب في أن كثيرين من العرب المعاصرين لم يطلعوا على كتاب الصحفي الهندي كارانجيا، ولكنه يكاد يكون من المستحيل أن يكون شمة مثقف عربي لا يتخذ من عنوانه: خنجر إسرائيل وسيلة إدراكية لتعقل طبيعة المشروع الصهيوني بالذات. ومن الصور الأكثر تداولاً في الخيلة العربية عن إسرائيل صورتها كـ «إسفنج» دق في جسد الأمة العربية^(٣١). ولكن الأمر الذي لا يخلو من مفارقة هو أن ذلك الفعل الإغتصابي الذكري وهذه الرموز الجنسية المذكورة إنما تنسب إلى كائن مؤنث لفظاً ومعنى: إسرائيل. وهنا أيضاً لا يغيب عنا أن نلاحظ أن الصورة الإدراكية الأكثر تداولاً عن إسرائيل في الوعي العربي هي صورتها كـ «ربيبة» للاستعمار^(٣٢). وهكذا تبدو إسرائيل، بماهيتها المؤنثة وتعضيتها المذكورة، تجسيدا واقعياً لتلك الصورة الإستيهامية الثابتة في قرارة اللاشعور الفردي والجمعي معاً عن المرأة الخصاء ذات القضيبي. ومما يزيد من أدنية هذا القضيبي وسُميته كونه، في الحالة الإسرائيلية، مستعاراً من الغرب، أي من خصم تاريخي أثبت قدرته، تجاه جميع الحضارات الأخرى، على ممارسة الخصاء الجماعي. وهذا القضيبي المستعار هو، بطبيعة الحال، من طبيعة تكنولوجية: فوجدنا التكنولوجيا، وهي أيضاً إحتكار غربي، تتيج إمكانية انزراع الأعضاء وجعل الإصطناعي منها أشد فاعلية حتى من الطبيعي. وهذه الساحرة الشريرة، التي إستبدلت عصا مكنتها بمستحدثات التكنولوجيا الأكثر تطوراً، إستطاعت في حرب الأيام الستة^(٣٣) أن تهزم جيوش العرب وتذل رجولة رجالهم بالإستعانة بأكثر ما في الترسانة التكنولوجية إصصافاً بالصفة الفالوسية: سلاح الطيران.

ولكن الهزيمة الحزيرية، قيل أن تكون هزيمة لجيوش العرب ورجالهم وانظمتهم، كانت في المقام الأول هزيمة لعبد الناصر، ذلك الأب المعبود المؤنث الذي أخذ على عاتقه - وقد فرش مظلة حمايته على أبنائه من المحيط إلى الخليج - أن يتحدى ويستقن تلك الجنية الشريرة التي كانت، على ما هي عليه من قزامة، ولكن بالإعتماد دوماً على المستعار من عدتها، مصدر إذلال تاريخي لهم منذ «نكبة» ١٩٤٨.

وحتى نستطيع أن ندرك وقع هزيمة هذا الأب على شعور أبنائه ولاشعورهم معاً، لا بد أن نشير إلى أن العلاقة الأبوية التي كانت تجمع بينه وبينهم كانت من نمط خاص للغاية. وبمعنى ما، كانت علاقة مجسدة. ولكن، كما في الميتولوجيات الكبرى، كانت علاقة محيل بلا دس، وفي الحالة التي نحن بصدها كانت علاقة صوت بأذن. ولا ريب أن صوت عبدالناصر كان بحد ذاته معبراً ساحراً عن المشاعر الجماعية وترجماناً لأعمق صيوات الأمة. وبكلمة واحدة، كان صوت شعب بلا صوت^(٣٤). ولكن صوت عبدالناصر لم يكن هذا فصيح، ففي كل مهرجان خطابي - وكان كل مهرجان خطابي بمثابة حمام جماهيري - كان اللف اللف المسحورين بذلك الصوت، سواء في الساحات العامة أو من خلف المذياع، يتجددون من فردياتهم ويسلخون من جلودهم ليصهروا في كتلة لادائية واحدة تتشكل وتتموج في شبه مطاوعة أنثوية لنيرات ذلك الصوت وإيقاع طلعاته ونزلاته. والحال إن هذا الصوت هو الذي تهدج وانكسر غداة الهزيمة. ومن ليل يأسها خرجت الجماهير في مساء التاسع من حزيران إلى شوارع القاهرة كما إلى شوارع غيرها من المدن العربية وهي «في حالة يتم مفاجئة»^(٣٥) لتعلن رفضها للإنكسار والإستقالة ولتطالب عبدالناصر بالبقاء والصمود. وسوف تخرج الجماهير مرة ثانية إلى الشوارع، ودوماً في عمق الليل واليأس، لتبكي، في حالة يتم حقيقي هذه المرة، ذلك الأب المعبود الذي أتاها نعيه ليلة ٢٨ أيلول ١٩٧٠^(٣٦).

هكذا لا تكون إسرائيل قد خصت الأب فحسب، بل قتلته أيضاً أو لم تترك له خياراً آخر سوى أن يموت قهراً. وأن تكون إسرائيل قد إقتدرت على الأب، وهو يمثل قامته عبدالناصر، فإنه لا يبقى أمام الأبناء، في مواجهة عضوها التكنولوجي المزدورع والكلي السمية، سوى أن يلوذوا بحمي أب أكثر تجذراً في الإستمرارية التاريخية وأكثر ثباتاً في ليل العصور؛ وعلى هذا النحو أخذت بالإشتغال آلية النكوص إلى التراث بوصفه أباً رمزياً حامياً.

وكما في كل جريمة خصاء أو قتل ميتولوجية للأب، سواء بيد أجنبية من خارج العشيرة أو أهلية من داخلها، تأتي، تحت ضغط مشاعر الذنب المستبطن أو طلباً للتحرر من حالة الحداد الباهظة الكلفة نفسياً، لحظة ينقلب فيها الأبناء على الأب القتل، ليعتبروا أن ما وقع له هو قصاص رباني عادل إستحقه بملء يديه. وعلى هذا النحو بدأت، بعيد وفاة عبدالناصر، حملة التشهير به وشارك فيها بعض من أخلص الخلفاء من «إخوانه» و«أبنائه»، وجرى على نحو لا يخلو من بشاعة أحياناً نبش ذكراه للتمثيل بها بدلاً عن جثته. وفي سياق هذه الردة، التي كانت تكمن وراءها بكل تأكيد عوامل سياسية مباشرة وأخرى تتعلق بالخلافة وبالصراع على السلطة، تمت تعرية عبدالناصر من صفته الأبوية المكتسبة، ورد إلى أصله بأعتبره مجرد ابن متمرد كسر السلسلة الأبوية الشرعية وأسس سلالة أبوية جديدة تبدأ منه بداية مطلقة باعتباره أباً نفسه. وبما أن «ثورة» عبدالناصر هي وريثة «النهضة» وصيغة مطورة منها، فقد إرتد طمي الردة على عصر النهضة بالذات، وجرى، باسم العودة إلى الأصالة، التشهير بأبناء النهضة المؤسسين، ولا سيما الجذريين منهم، باعتبارهم هم أيضاً أبناء متطرفين خرجوا على الشرعية التراثية وسعوا إلى تهجين سلالة الأجداد والآباء بما رزقوها به من سموم الحداثة التي رضعوها من ثدي أم دخیلة، هي الحضارة الغربية.

إن هذه الإزدواجية الوجدانية إزاء ذلك «القائد العملاق»^(١) الذي كانه عبدالناصر لا يمكن أن تجد تفسيراً لها ما لم تأخذ في إعتبارنا أن ثمة مستويين إدراكيين إثنين جرى ويجري من خلالهما تمثّل هزيمة ١٩٦٧: مستوى شعوري وآخر لاشعوري. فعلى المستوى الشعوري ما كان للوعي العربي أن يطبق، كما ذكرنا من قبل، تمثّل هزيمة يمثل ذلك العري والاذلال. ومن هنا ذلك الميل الكاسح في الخطاب العربي التالي للهزيمة - التي قلنا أنها بالماهية إذا جاز التعبير غير قابلة للتغطية - إلى اصطناع عوامل خارجية تتمثل في تواطؤ «الربيبة المدللة» مع «حاضنتها الإمبريالية العالمة»، وبخاصة الأميركية. وعلى هذا النحو بات لا يأتي ذكر للعدو الصهيوني في ادبيات ما بعد الهزيمة إلا مقروناً بالإشارة إلى «علميته»، أي إلى «من يقف وراءه من أعداء إمبرياليين»، وما يلقاه من دعم من الدول الإمبريالية، وخصوصاً الإمبريالية الأميركية^(٢). بل إن جملة الحقبة الزمنية التالية للهزيمة عُدّت بصورة شبه إجماعية باسم «الزمن الإسرائيلي - الأميركي»^(٣). وفقدت الصهيونية في الوعي العربي كل قوامية ذاتية، فأضحت لا تُعرف إلا بصورة حصريّة باعتبارها مجرد مخفر أمامي لها. وهكذا يقال لنا بتكرار شبه عصابي: «إن الصهيونية ليست إلا عميلة وطليلة للاستعمار الأميركي»^(٤). وهذا التجريد من القوامية الذاتية يُزفّ من مستوى التعبير المقولب والمتداول بصورة شبه لاواعية إلى مستوى الحقيقة النظرية المفكر بها: «إن الواقع والتاريخ يؤكدان... أن الصهيونية ليست إلا آخر وأخطر حلقة في سلسلة متصلة، مستمرة، من العدوان الغربي ضد الشرق العربي. إن محاولة فهم الصهيونية على أنها ظاهرة عنصرية إستعمارية متفردة يؤدي بالفكر السياسي العربي إلى الهوان. فالصهيونية ليست إلا الوجه المعاصر، الأكثر عنصرية والأكثر عدوانية، للإستعمار الغربي ضد العرب عبر التاريخ»^(٥).

ولكن اللاشعور، سيد مملكة النفس التحتية، لا يساير الشعور في لعبته ولا يندخ بخداعه لذاته. فإن كان الشعور يطيب له، لا اعتبارات تتعلق بالإتجراحية النرجسية، أن يعطي لمعادلة عوامل الهزيمة صيغة بؤرانية، فإن اللاشعور، الذي لا يقيم وزناً كبيراً للعالم الخارجي، يصر على العكس على تأويل الهزيمة وفق صيغة جوانية، فحتى الصدفه ليست من العوامل التي يعتد بها بالنسبة إلى اللاشعور. ومن منظوره ليس ثمة من ظرف تخفيفي يسوغ الإعفاء من المسؤولية، والحق أن لسان هذا القاضي الداخلي

أقرب إلى أن ينطق بما جاء به القرآن الكريم «وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم». وبعبارة أخرى، إن اللاشعور خزان هائل للتأثيرات ولتوليد الشعور بالذنب. ومشاعر الإثم وتبكيك الضمير التي فجرتها - ولا تزال - هزيمة حزيران ١٩٦٧ يمكن أن ترصد بسهولة عبر الصحافة العربية اليومية ابتداءً بالقولبة التي باتت مشهورة: إن العرب كان لا بد أن يخسروا حرب ١٩٦٧ لأن السلاح الذي حاربوا به كان سلاحاً كافراً^(١٧). وانتهاءً بتصريح وزير الأوقاف المصري السابق الشيخ محمد متولي الشعراوي أنه حين وقعت الهزيمة سجد لله «ركعتي شكر لأن مصر لم تنتصر»^(١٨). وإذا تجاوزنا الصحافة اليومية أو الأسبوعية وجدنا منظرًا إسلاميًا مثل منير شفيق لا يتردد في تأسيس لاهوت تأملي للهزيمة باعتبارها «عقوبة حتمية» كان لا بد أن «تدفعها الأمة» كـ «محصلة طبيعية لحاربة الإسلام والسير في طريق التغريب»^(١٩).

ولكن لو صرفنا النظر عن الطابع الصاخب لأشباه هذه التصريحات لوجدنا أن آلية الاستيطان التأملي للهزيمة حزيران ١٩٦٧ قد إشتغلت على مستوى أعمق بكثير وأخفى بكثير على نحو لا يُلحظ عادة إلا في سيرورات النكوص النفسي. فهزيمة حزيران لم تصدّع فقط عمارة المجتمع العربي الحديث، ولم تحدث فقط شرخاً في واجهة وعيه، بل طال مفعولها الناخر الأسس الإيديولوجية والتاريخية التي قامت عليها هذه العمارة، أي عصر النهضة بالذات وفلسفة عصر النهضة. فقد نشطت بعد الهزيمة، على نحو ملفت للنظر، المحاولات للقفز فوق عصر النهضة ولترقيته قفده من سجل التاريخ العربي والسوعي العربي ولم تقف هذه المحاولات عند حدود السعي إلى إعادة الاعتبار إلى الدولة العثمانية وإعادة تقييم دورها التاريخي^(٢٠)، بل تعدتها في بعض الحالات إلى التشكيك في شرعية عصر النهضة وإلى الطعن في مبدئه الفلسفي بالذات وصولاً إلى حد الدفاع عما اصطلح النهضويون على تسميته بعصر الانحطاط. وهكذا أمكن أن نقرأ، حتى على صفحات مجلة تنتظم في خط تجديد النهضة، أن «عصور الانحطاط لم تدرس جيداً وأنها لا تدري هل هي انحطاط مئة في المئة بينما نحن نعلم يقيناً أن النهضة هي زمن الاستعمار والتشويه الذاتي والغرق الثقافي»^(٢١). وليس من الصعب أن ندرك أن عصر النهضة المطعون به على هذا النحو يجد تأويله في اللاشعور على أنه عصر تطاول وتعدي على الأب من قبل ذلك الإبن الهجين الذي هو العربي المصاب بجنونمة التغريب، أي، على حد تعبير صاحب الشاهد الآخر، العربي الذي «أماه أوروباً». وهنا تتضامن اللغة الطقسية مع التضمين القرآني والتقطيع الشكلائي لتخلع على المضمون التأملي طابعاً من الإحتقائية الدينية التي هي - على ما يبدو - رفيقة لازمة لكل عملية إستيطان للخطية: «إنك أيها العربي لما شعرت - أو لما أشعرك غيرك - أنك متخلف ثرت على أبيك فقتلته. قتلته في الحقيقة وفي المجاز، إذ طعنت جنوده وإذا طعنت في تاريخه.

قتلته ولا تدري من هو.

فوجدك الغرب يتيماً فما أوى.

ووجدك ضالاً فما هدى.

ستقول: من أي؟

أبوك الذي حمى أمك من القرن السادس عشر إلى القرن العشرين.

وإذا الدولة العثمانية سكت

بأي خنجر قتلته»^(٢٢).

هكذا تحل كل الحقبة التاريخية المعقدة باسم النهضة والممتدة عملياً أكثر من قرن من الزمن مكانها تحت عنوان عريض واحد، موصول وصلاً مباشراً بمكبوتات اللاشعور الجمعي، هو جريمة قتل الأب. وهذا الاستحضار لأقدم جريمة في تاريخ السلالة البشرية يزيد فاعلية وإثارة وجدانية توافقه مع إشتداد الحاجة للاشعورية إلى أب حالم في المنطقة العربية التي باتت بحكم المستباحة منذ خروج عبدالناصر من مسرح الفعل التاريخي في حالة شبه خضاء وثبوت عجزه عن مواجهة تلك الربيبية الصغرى، المزدرة كيئناً وأعضاء، للام الدخيلة الكبرى: أوروبا. ولا شك أن الحنين إلى أب حالم لعب

دوره في ما شهدته الساحة الفكرية العربية من محاولات ناشطة غذاء الهزيمة السوداء لإعادة تقويم دور الدولة العثمانية باعتبارها في المقام الأول دولة حامية، والدفاع «عن صورة تركيا الإسلامية التي طالما شوهها الغرب فجعلها مرادفة للتعصب والجهل والخرافة والحريم والبدشاش والمؤامرات والعسوة»^(١٧). فـ «الدولة العثمانية المستكنة التي أقيمت كل أسباب الانحطاط وأسباب التراجع عليها، إنما كانت تمثل في الواقع «الإسلام المقام» وإطاراً للانتماء «ضد السيطرة الغربية وضد شتى أشكال التبعية والقهر والذهب»^(١٨). ولا ينكر مؤلف «الإسلام في معركة الحضارة» أن الدولة العثمانية كانت «متخلفة» وكان على رأسها سلاطين مستبدون، ولكنه يشيد أول ما يشيد، في الفصل الذي يعقده تحت عنوان «في بعض أسس تقويم الدولة العثمانية»، بـ «كون الدولة العثمانية وقفت سوياً منيعاً في وجه إطماع الغرب في السيطرة على العالم طوال أربعة قرون»^(١٩). وبدوره يشدد ممثل السلفية المتتورة على أنه «لعدة قرون كانت دولة العثمانيين الجدار الذي أحرّ إجتياح الغرب الإستعماري الطامع للوطن العربي»^(٢٠) أما ممثل السلفية اليسارية فينتي من المنظور نفسه، أي منظور التقيت من الأب الصامي، «فجيلة المسلمين، بقضاء كمال أتاتورك على الخلافة العثمانية، ويشيد بـ محفاظ السلطان عبد الحميد على وحدة الأمة»، ويشيد أكثر بـ «بطولات الجيش التركي» وفتوحاته في أوروبا والبلقان ونشر الحرية والعدالة والمساواة والدفاع عن العالم الإسلامي ضد الإطماع الغربية» و«لوقوف أمام مؤامرات الغرب لتفتيت عرى الوحدة» و«الحفاظ على التراث الإسلامي»^(٢١).

إن هذا الحنين إلى «الأب» الذي يقال لنا إنه «حمى الأمة منذ القرن السادس عشر إلى القرن العشرين» قد يتبدى من الناحية المنطقية وكأنه ضرب من العبث اللامعقول على ضوء الانحطاط الذي آلت إليه الأمة في عهدة ذلك الأب تحديداً، ناهيك عن أن الوجود التاريخي لهذا الأب - وليس حمايته فحسب - لم يعد ذا موضوع منذ صدور قرار الإبن المتمرد كمال أتاتورك بإلغاء الخلافة العثمانية - ولكنه يكتسب بالمقابل قدراً من المعقولية من الناحية السيكولوجية على ضوء وظيفة الأب التي لم يستطع عبدالناصر القيام بعبئها، أو التي حيل بالأحرى بينه وبين القيام بعبئها حتى النهاية. فعلى الرغم من الطابع الأبوي لنظام عبدالناصر، فإن صغر سن البكاشي الذي كان له في بادئ الأمر، ورغم إنجازاته الباهرة، أن يكون أكثر من أخ كبير. وحتى بعد أن اكتسب عبدالناصر، بعد تأميم القناة وتصفيته السياسية الناجحة لأثار العدوان الثلاثي، شرعية الأب المؤسس، فإنه لم يترق إلى أعلى من مقام «أخي الأب». وإنه لأمر له دلالة من وجهة النظر هذه أن يكون أول كتاب أصدره عنه أقرب خلصائه إليه - قبل أن ينكره يوم سيخلفه - قد حمل هذا العنوان: «هذا عمك جمال يا ولدي»^(٢٢). ولقد ظل عبدالناصر حتى نهاية عهده يخاطب جماهير المستمعين إليه بـ «أيها الأخوة»^(٢٣). وإنما يوم وفاته فحسب أحست الجماهير - وقد تقيت - بأنها فقدت أباً، وأباً كبيراً. ولكن هذه الأبوة المستعادة بعد فوات الأجل ما كان ممكناً أن يكتب لها التكريس النهائي والدائم. فهذا الأب، الذي استحق بعد طول تأخير لقبه، فارق أبنائه في شروط حزينه كان عصياً عليهم أن ينجزوا فيها بنجاح عملية الحداد عليه. ويقصد بالحداد الناجح على الأب المخي بعملية تكمي الأبناء معه إلى نهايتها. فالأب الذي يُحدّ عليه بنجاح هو ذلك الذي لا يزول من الوجود إلا ليستمر فيه من خلال أولئك المرشحين بدورهم للأبوة الذين هم أبنائه الوارثون. ولكن الأب الذي يموت في حالة شبه خضاء لا يترك للأبناء ما يرثونه أو ما يتماهون معه ليرقوا بدورهم إلى مصاف الآباء. والحال أن عبدالناصر مات مهزوماً. مات والراية لا تزال منكسة ولئن زحف ملايين القاهرةيين وملايين العرب إلى شوارع عواصمهم ليلة نعيه في مشهد ينذر وصفه، فما ذلك حزناً عليه فحسب، بل كذلك احتجاجاً شبه غريزي على تركه إياهم في منتصف الطريق وعدم «مواصلة المشوار». والواقع أننا نستطيع أن نتحدث لا عن حالة حزن فحسب، بل عن حالة رعب أيضاً. فرحيل عبدالناصر المباغت والمبكر قبل تصفية آثار الهزيمة وقيل استعادة الكرامة المهينة ومعادلة الرمزي: الرجولة المتبورة، قد ترك جماهير الأمة، أي ملايين الأبناء الذين ثملوا في يوم من الأيام بنشوة التماهي مع الصوت الغالوسي الأبوي، لا في حالة يتم فحسب، بل كذلك في حالة إحباط وذعر وتجرد أنثوي من السلاح في مواجهة تلك الأنثى

الشرسة، الذكورية في عدوانيتها، والذكورية في سلاحها، التي اسمها إسرائيل. وكما يقول جيران ماندنيل فإنه وعندما يستحيل التماهي مع الأب، فإن الغالوس الأبوي يحول، بدافع الكره، إلى موضوع سيء شديد السمية^(٣١). والحال أن عبدالناصر، يموته المبكر وهو في وضع الهزيمة، قد قطع على ملايين الأبناء طريق الاستمرار في التماهي معه. فالراية المنكسة لا توثر. ومن هنا كانت تلك السرعة المذهلة التي تم بها الانقلاب على عبدالناصر وعلى تراثه. ومن هنا نستطيع أن نفهم أيضاً تلك الواقعة التي بدت محزنة للمراقبين السياسيين واللداسيين السوسيولوجيين، وهي أن تكون الملايين التي خرجت لسوداء عبدالناصر في حالة لا توصف من التفجع هي عينها التي خرجت في شبه عرس لاستقبال خليفته المنقلب عليه وعلى سياسته بعد أن لوح لها، وهو في طريق العودة من زيارة القدس المحتلة - حيث تمت عملية مقايضة مربية للغاية - بأمل أو يوم إستعادة الغالوس المغتصب، دونما مساطة من جانبها عن الشروط التي تمت بها عملية المقايضة^(٣٢).

ولعلنا لن نستطيع أن نفهم من وجهة النظر النفسية الردة التي أعقبت العهد الناصري إلا بإجراء مقارنة تاريخية - ولو شديدة الإقتضاب - بين قائد الثورة المصرية وقائد الثورة التركية التي كانت قدمت من خلال الكمالية نموذجاً أولياً لما يمكن أن تكونه الناصرية. فعبدالناصر، الذي تلقى ضربة إسرائيلية قاصمة وما استطاع المضي إلى نهاية الطلاف كابن متمرد في تأسيس شرعية أبوية جديدة، ترك الباب مفتوحاً على مصراعيه بعد وفاته السابقة لأنها لتأثيم عهده باعتباره عهداً بنوياً مارقاً، ولإستيطان مشاعر الإثم والذنب التي تتفجر بالضرورة مع كل تجربة فشل - وكما بالأحرى إذا كانت في مستوى الهزيمة الحزيرية - ولمحاولة تصريفها في طريق نكوصي يضرب صفحاً عن كل تقدم وعن كل نمو تاريخي ليحيي أسطورة أب عتيق حامٍ أول. وبالمقابل فإن مصطفى كمال، الذي أحدث في السلطنة العثمانية تحولات أجراً وأكثر جذرية، من وجهة النظر الثقافية على الأقل، من تلك التي أحدثها عبدالناصر في المملكة المصرية، أنهى عهده بالترقي من مقام الإبن المتمرد إلى مقام الأب المؤسس الذي لا ردة عن شرعيته ولا نكوص عن ميراثه إلى ما قبله، وهو ما تجل بوضوح من خلال تلقيبه قبل أربع سنوات من وفاته باسم «أتاتورك»، أي «أبي الأتراك قاطبة». والفارق بين جمال عبدالناصر وكمال أتاتورك جلي: فالأول غادر مسرح الفعل التاريخي كلياً هزيماً، فاستحال إنجاز عملية الحداد عليه بتجاح من خلال التماهي مع تراثه، فكان مصر التغيير الذي إستحدث الرفض والنقض؛ أما الثاني فقد حارب وانتصر ومات عن مجد موطد وعن أبوة مكرسة، فكتب للتغيير الذي إستحدثه البقاء من بعده، علماً بأن الكمالية بحكم جذريتها وتبكيها التاريخي وتحديها السافر للموروث كانت أولى بالرفض من الناصرية التي حصرت فاعليتها التغييرية بالمجالين السياسي والاقتصادي وأثرت أن تبقى مهادنة على الصعيدين الاجتماعيين والثقافيين^(٣٣).

إن العجز الذي بدا واضحاً أن ذلك الأب الفعلي الذي كان عبدالناصر مرشحاً لأن يكونه هو ما أوجد حاجة نفسية قهرياً لا إلى إحياء ذكرى الأب التاريخي الحامي الذي كانه السلطان العثماني على امتداد قرون أربعة، بل كذلك إلى التشبث بحبل أب رمزي أعرق قديماً وأعق تجزراً في التاريخ وأكثر قابلية للأثمة، نعتي به التراث. فما حدث قط في تاريخ العرب أن طلبت شفاعة التراث وحمايته وأن عزيت إليه كلية قدرة سحرية، ومن نمط فالوسي، كما حدث في ظل موجة الردة التي إجتاحت الساحة الفكرية العربية كعقبي للهزيمة الحزيرية ولتبدد الوهم الغالوسي الذي كان رآه به العهد الناصري ولانكشاف طبيعته المزورة في العهد الساداتي. وحسبنا أن نطالع أعمال أي ندوة من الندوات العديدة التي تواتر عقدها حول التراث في السبعينات أو الثمانينات - ولتكن هنا على سبيل المثال ندوة «التراث وتحديات العصر» التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في القاهرة في أيلول ١٩٨٤ - لنقع على عدد لا حصر له من الشواهد التي يمكن تصنيفها كلها، وعلى تعدد أصحابها، تحت عنوان واحد، هو التوظيف الغالوسي للتراث:

«في ظل التشتت وذيوع فكر الهزيمة... يعد التراث مرجعاً ومنهلاً وسلاحاً لا غنى عنه، لأن أمة بلا

تراث هي أمة بلا هوية ومستقبلها مشكوك فيه^(٣١).

- «التراث علاقة متغيرة متجددة مع المحيط الذي انبثقت فيه أو تجدد بالتعامل معه أو ساهم بصورة ما في تجديده. فالتراث لا شيء إن نحن أهملناه، وهو كل شيء إن نحن أخذناه مأخذ الجد والإهتمام»^(٣٢).

- «طالب التنمية أو النهضة أو الابداع لا ينظر إلى التراث كنهاية المطاف بل كنقطة للبداية... والإبداع لا يمكن أن ينطلق إلا من التراث... والتراث هو المصدر الوحيد للابداع... التراث هو المنبع الوحيد الذي يمكن أن يمدنا ببدايات [للإبداع]»^(٣٣).

- «الارتباط بالتراث... يعني أن ننشئ مدارسنا الجديدة وفق المعتقدات الأولية نفسها التي قادت نظرة القدماء... ونحن نصل إلى ذلك... سيكون فكرنا المعاصر تصاعداً مبدعاً للفكر العربي الإسلامي المستند إلى أصول متجددة واحدة، وسيكون فكرنا العربي المعاصر مواجهة مبدعة لمشاكل الحاضر والمستقبل... من هنا... ضرورة تقديس التراث طريقاً للنهضة»^(٣٤).

- «إن الغرب هو التحدي... الغرب بالنسبة إلّي هو التحدي الأعظم... والتراث - في معركة التحدي مع الغرب هذه - مخزون ثقافي وروحي عظيم الأهمية»^(٣٥).

ومن وجهة نظر التوظيف الفالوسي للتراث فإنه ليس من قبيل المصادفة أن تكون الندوة المشار إليها قد عقدت تحت عنوان «التراث وتحديات العصر». فلفظة «تحدي» هي من أكثر اللفاظ تردداً في الخطاب العربي المعاصر مثلاً هي من أكثر المفاهيم تحديداً لبنيتها السيكولوجية وكشفاً لها^(٣٦). وسيكولوجية التحدي ورد التحدي - التي هي بامتياز سيكولوجية طفلية أو صادرة عن عقدة طفلية - تُزَعَّف في الشاهد التالي إلى درجة المطلق: «إننا بدأنا على الصعيد النفسي الذاتي نتخلص من عقدة الشعور بالنقص، أي نقصنا، ومن عقدة الشعور بالتفوق، أي تفوق غيرنا، ولا سيما الغرب الإمبريالي، علينا. وبرغم كل الظواهر المعاكسة، يبدو أن كثيرين منا أصبحوا مثلاً مقتنعين، بعد تخلصهم من تيك العقدين، بأن من حقنا أن نتحدى تحديات العصر بدلاً من أن نتحداها»^(٣٧).

يقول مؤسس مدرسة التحليل النفسي الاجتماعي: «إن الطفل يميل ميلاً طبيعياً إلى أمثلة الراشد، إلى إعارته كلية قدرة سحرية»^(٣٨). ونحن نستطيع أن نقول المعادلة فنقول: «حيثما أثير الراشد كلية قدرة سحرية، أثبت من يعمره إياها أنه طفل». وعندما يقال لنا أن التراث «حركة دائمة تغطي الإنسان دوريه وتحدد له موقفه من القيم والمثل والسلوك والحياة والموت والمصير»^(٣٩)، أو عندما يقال لنا أننا «نملك تراثاً حضارياً يمكننا من أن نبداً بداية جديدة. نحن نشأنا نشأة مستقلة، ولنا نمط حضاري بريء من كثير من الآثام التي تعاني منها الحضارة الغربية. فلماذا لا نبداً من هنا... بداية مختلفة»^(٤٠)، أو عندما يقال لنا أيضاً «إن التراث «قوة كبرى تحمل فكراً حياً نابضاً يضع الحلول للآزمات وقضايا الإنسان في معركة التطور... وهو يعني جذور الحي وقوائم الواقع وقواعد المنارات السابقة، والتراث هو الأساس الذي حمل المقومات الحية التي ما تزال تتفاعل في مجتمعنا وفكرنا ألوف السنين»^(٤١)، أو عندما يقال لنا أيضاً وأيضاً أن «الشعوب التاريخية [تكن] مصادر قوتها الرئيسية في تراثها.. الذي ما زالت تعيشه، ويمدها بتصوراتها للعالم، ويحدد قيمها، ويوجه سلوك أبنائها، وقادر على تحريك الجماهير وحشدها»^(٤٢) وأنها «إذا أردنا أن نغير الأمة وأن نجد أدوات تساعدنا على النهضة والإصلاح، ففي التراث الإسلامي بكل علومه أدوات ووسائل تساعد على ذلك ونهتجىء للدخول إلى ساحة تحديات العصر... بلا تطعيم خارجي مصطنع»^(٤٣)، أو عندما يقال لنا أخيراً «إن «التراث هو الضمان الوحيد والأقوى.. وإذا هشمتنا هذا التراث العظيم، سعيلاً إلى الحداثة، فإننا نكون كمن يستعد للمعركة الفاصلة بإلقاء سلاحه الأمضى»^(٤٤)، عندما يقال لنا كل هذا، وعندما يُجعل منه - كما في الشاهد الأخير - هو فاعل الفعل التاريخي، فإننا نشعر بأن المثقف العربي يعزو إلى التراث بصفته أباً رمزياً غير مشخص كلية قدرة سحرية مطابقة لتلك التي يعزوها الطفل إلى الراشد، أي إلى الأب الم مشخص، سواء أكان واقعياً أم متخيلاً. وهنا أيضاً نرانا نعود إلى مؤسس مدرسة التحليل النفسي الاجتماعي لنطبق - مع التعديل الواجب - على الموضوع الذي نحن بصدد ما يقوله عن الكحول بصفته محليب الراشد: ف «الكحول يحلّي الواقع الخارجي فيبدو للنا أقل

غرابية، ويلغي الحدود بين الأنا والعالم الخارجي فيزيد من الشعور بالثقة بالذات^(٣١). أفلا نستطيع أن نقول بدورنا، بدالة عينة الشواهد التي سقناها، إن التراث هو حصول المثقف العربي، أو حليبه إذا شئنا استخدام تعبير أشق من الطبيعة الطفلية لآلية النكوص التي أسلم منتج الخطاب العربي المعاصر نفسه لها؟

وإذا كان واضحاً على هذا النحو أن النكوص هو المفهوم المركزي الذي تتعلل على أساسه الردة التي شهودتها الساحة الفكرية العربية في السبعينات والثمانينات - والتي تشير كل الدلائل إلى أن موجتها ستظل منداحة في التسعينات - فقد أن لنا أن نتساءل: ما الأشكال النوعية التي تتظاهر بها سيروية النكوص على صعيد الخطاب العربي المعاصر حول التراث؟ وما الانعكاسات الخاصة على صعيد الإيديولوجيا التراثية لإشتغال هذه الآلية الفاعلة أساساً في الحياة النفسية؟

أولاً: النكوص كإضراب عن النمو

في الحياة الفكرية كما في الحياة النفسية: يبدو أن النكوص يأخذ شكل مقاطعة للنضج وإضراب عن النمو وانسحاب من سيروية التطور والتقدم، ولكن ما يتم على صعيد الحياة النفسية على نحو صامت بحيث لا يمكن تقري الظاهرة إلا من أعراضها، يأخذ على صعيد الحياة الفكرية، بحكم الطبيعة الظهورية للفكر، شكل إعلان صاحب أو مجهوبه في أدنى الأحوال. وعلى هذا النحو، وبالتضاد مع كل البيانات والتصرّيات المعبرة عن الرغبة في التطور والتقدم، سواء بطريق الإصلاح أو الثورة، والتي يحفل بها تاريخ الفكر العربي منذ أن نيهته مدافع نابليون بعنف صادم إلى ضرورة التغيير، تطالعنا في عهد الردة الإيديولوجية تصرّيات يندر العثور على مثيلها في تاريخ الحياة الفكرية، ويمكن تلخيص فحواها بالقول بأنها تضع نفسها وضعا مباشراً على طرفي نقيض من قول الشاعر العربي:

تأسّرت استبقي الحياة فلم أجد

لنفسى حياة مثل أن اتقدما

هكذا وقف طارق البشري في ندوة «القومية العربية والإسلام»، التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت في كانون الأول ١٩٨٠ ليعلم بالحرف الواحد: «إذا كان التطور يرفضني كجماعة فلسنت من أنصار التطور، وإذا كان التقدم ينفيني ويسحقني كجماعة فإنني إذا لم أراجعين^(٣٢)».

وفي ندوة «التراث وتحديات العصر»، التي نظمها المركز نفسه، وقف محمد عزيز الحيايبي - وهو من يعد نفسه مع ذلك مؤسس فلسفة «الغدية» - لينقد خطاب التقدم إلى الأمام الذي قامت عليه إيديولوجيا النهضة العربية، وليقترح، يأساً من التقدم، القطيعة مع حضارة العصر والإنكفاء نحو الماضي بحجة الاستعداد للوثوب نحو المستقبل:

«الخطاب العربي اليوم من نوع فاتة الركب».

إنه خطاب كان ضرورياً عند الاحتكاكات الأولى بالغرب.. واليوم، وقد وعينا عمق التخلف، ومقدار سيطرة الغرب، وشمولية الإستلاب الذي نعانين في كل الميادين، أما أن لنا أن نغير الخطاب؟ الإحتكاك أصبح مجابية، والقوى غير متساوية... التفاوت كان يعد بعشرات السنوات، وبين الحربين أصبح يقاس بقرون. واليوم بدأ يدخل الغرب حضارة جديدة، حضارة ما بعد التصنيع. أما نحن، فنحاول عبثاً أن نلج عصر التصنيع، فإذا بكل المحاولات تخفق...

هل تحرر أي بلد ثالثي من قبضة التخلف^(٣٣)؟ إن الغربيين يسموننا بـ «الشعوب التي في طريق النمو» في حين أننا، موضوعياً، في طريق نمو التخلف!

فإلى متى سنبقى نختبئ من تخلف إلى تخلف؟ طبقاً للخطط نفسها وبالأساليب نفسها؟ للزمن نمطان: الماضي الذي انتهى ولم يعد إلا سداً للذاكرة التاريخية، بل للذاكرة التكوينية التي بفضلها تتجذر المجتمعات في وطن وثقافة ولسان. إنها الفضاء الذي يمكن البطل الرياضي من أن يتراجع الفهقرى ليثب.

فالإشكالية هي: كيف تكون وثبتت؟ ونحو أي مكان؟ ذاك هو المستقبل. فلا حاضر، إننا نحيا بين ماضٍ قضي ومستقبلٍ ما زال لم يتحقق. فمن لا يحسن استثمار الماضي لينتقل، لينبني المستقبل، ماله الانتدثار. إن الاختيار مستعجل وملح، إنه لا يرحم، ولا يعذر، لأنه أندر. وعن نقله؟

إن الغرب غاب عن بصرنا منذ زمان، والمسافة التي تفصلنا عنه تنمو في كل لحظة.

ماذا يمكن أن نقترح؟

نقترح القطيعة مع قيم حضارة التصنيع ونماذجها، علنا نستعد لناخذ قطار حضارة الغد وهو يسير^(٣٦).

وفي الندوة إياها وقف عبدالله فهد النفيسي ليعلم ضرورة الانسحاب من السباق الحضاري، والامتناع أصلاً عن الجري تحاشياً «للصدمة الحضارية» واللاهات حتى الموت؛ «إن الغرب يريد أن يجعلني دائماً متعلماً لديه، وأن يوهمني أنني مهما حاولت اللحاق به، فمعدل إنتاجه أسرع بكثير من معدل لحاقي به، وبالتالي تتسع الفجوة بيني وبين الغرب، فأصاب بالصدمة الحضارية وأجري يائساً وراءه، حتى أموت»^(٣٧).

والعجيب أن هذه الكلمات، المتفجرة باليأس الحضاري، تكرر بصورة شبه حرفية ما كان كتبه ممثل السلفية اليسارية حسن حنفي قبل أربع سنوات في معرض تنديده بحركة الترجمة «الذيلية» التي دشنها عصر النهضة: «نحن ما زلنا نترجم.. ما زلنا نستوعب ونتعلم ونتلمذ، ولما أصبح معدل الإنتاج الغربي أسرع بكثير من معدل الإستيعاب فسنظل دائماً لاهئين وراء الغرب، محاولين اللحاق به حتى نصاب بالصدمة الحضارية، فنتعب ونياس ونموت»^(٣٨).

وضمن هذا السياق نجد مؤلفاً مثل برهان غليون لا ينتظم أصلاً في سلك دعاة الإضراب الحضاري - بل يجعل على العكس مما يسميه بالإبداء الحضاري قانون إيمان له - يسوق الماء مع ذلك إلى طاحونهم ويمدهم بحجج إضافية عندما يمارس بدوره الخطاب التراثي ويتغنى بالتراث، ليس حتى بوصفه عامل مقاومة ثقافية، بل باعتباره قوة عطالة ثقافية، وذلك من حيث أن التراث «يشكل ثقلاً نوعياً يمنع الجماعة من التحول إلى ورقة في مهب الريح والجريان وراء كل بدعة وصرة.. ويسلحها بقوة عطالة ضرورية.. ويشكل بالضرورة قيداً على النخبة العليا التي يمكن أن تجنح مع غياب أي مقاومة ثقافية محلية إلى الاندماج في الحضارة الصاعدة وإستخدام آلياتها وأدواتها لتقوية سلطتها.. وتزداد أهمية التراث للوجود العربي، كلما تعرض البنيان السياسي والاقتصادي إلى الهزات والإنقلابات العنيفة، فيلعب فيه دور المرساة»^(٣٩).

ثانياً: النكوص كإلغاء للذاتية وإستقالة من الفعل التاريخي

إذا كان الطفل يميل ميلاً طبيعياً كما رأينا إلى أن يخلق على الراشد كلية قدرة سحرية، فما ذلك إلا لأن العلاقة التي يقيمها الطفل مع الراشد هي بالضرورة من طبيعة وكليّة ANACLITIQUE، بحكم العجز الجوهري الذي جُبِل عليه الكائن البشري الصغير وطول المدة الزمنية التي يستغرقها تدريبه على الإستقلال الذاتي وإنفكاكه من قيد التبعية لوالديه، أو لمن يقوم مقامهما، بخلاف ما هو عليه واقع الحال في العالم الحيواني مثلاً. فكلية القدرة التي يعزوها الطفل إلى الراشد تكون له - أي للطفل - مصدر طمانينة وراحة وتعفيه من مواجهة سابقة لأوانها للواقع بحكم عدم نضج وسائله العضلية والإدراكية، ويترك للراشد أمر التكفل بحاجاته وتوفير الحماية والرعاية له وتذليل غرابة العالم الخارجي وعدائته. ولكن ما هو طبيعي لا يعود كذلك إذا ما صدر عن الراشد نفسه. فالراشد الذي يسلك سلوكاً وكلياً في الحياة يكون لسان حاله كمن يقول: «إنني ما زلت طفلاً». ولوطبقنا هذا القول على فلسفة التاريخ، لكانت ترجمته: لست أنا، أو ليس الإنسان عموماً، هو فاعل الفعل. والحال أن فلسفة التاريخ التي يمارسها

المثقف العربي المنخرط في سيرة نكوص عميقة قابلة لأن توصف تماماً بأنها من نمط وكلي. فليس صانع هذا التاريخ هو الإنسان، بل هو على الدوام قوة مجردة، محبوبة بكلية قدرة سحرية، تنوب منابه وتكون للتاريخ بمثابة المحرك الغفل، اللامشخص. وهكذا يتحول الخطاب التاريخي، لا من «خطاب فردي إلى خطاب إجماعي» كما يرى محمد أركون فحسب^(٨٧)، بل كذلك من خطاب عيني إلى خطاب مجرد، من خطاب مبني للمعلوم إلى خطاب مبني للمجهول، من خطاب يحمل توقيع الفاعل إلى خطاب مُفَقَّل من الإمضاء. وسواء أكان فاعل الفعل في هذا الخطاب هو «الثراث»، أم بدائله ومعدلاته مثل «الوحي»، و«التوحيد» في خطاب السلفيين، أو «العنصر العربي» و«اللغة العربية» في خطاب القوميين، فإن الواقعة الأساسية التي يحيلنا إليها هي استقالة الذاتية الإنسانية وغياب الفعلة التاريخية الذين هم بالضرورة البشر (ولا إستحال أن يكون التاريخ هو التاريخ). وتقدم لنا كتابات منير شفيق من هذا المنظور مثلاً ناجزاً على خطاب تاريخي مغيب فاعله العيني خلف قوة مجردة، لا محدودة الفاعلية، مهمتها أن تكون للفعلة الحقيقيين الذين هم البشر ما يكونه الراشد الكلي القدرة للطفل الذي لا حول له ولا قوة. وهكذا يغيب في النص التالي المسلمون، يغيب الرسول والصحاب والتابعون، يغيب الأمويون والعباسيون والفاطميون والأيوبيون، يغيب المهاجرون والانصار والخوارج والسنة والشيع، يغيب العرب والفرس والترك وباقي العجم، ولا يحضر سوى الاسلام في تجريد مطلق، متعال، محتكر لكل مبدأ الفاعلية: «أثبت الاسلام أنه قادر على النهوض بالامة مرة تلو المرة بعد كل كبوة أو نكسة أو هزيمة أو انهيار... فهما كان الخطاب شديداً والهزيمة كبيرة والعدو بطاشاً ومكراً، كان الاسلام قادراً على أن يخرج في الامة من يقودها ويصلح أمرها ويعبثها... وبهذا شكل الاسلام تلك القوة الجبرة التي تزود جسد الامة بعوامل الدفاع والمقاومة والهجوم... فالاسلام هو الذي يقوم اعرجاجها حين تعرج، ويشفيها من أمراضها حين تُبْتلى بالعلل، ويدفعها للجهاد حين يغفوها الأعداء، وينهضها حين تكبو»^(٨٨).

وإذا كان هذا الخطاب يمارس إلغاء الذاتية التاريخية على نحو لاشعوري، فإن ممثل السلفية اليسارية بالمقابل يرفع هذه الممارسة إلى مستوى النظرية الواعية والإرادية من خلال أطروحاته عن «الوحي» باعتباره فاعل الفعل في كل الحضارة العربية الإسلامية، لا في نشأتها فحسب، بل كذلك في تطورها ومسارها على امتداد القرون، إلى حد أمكن له معه أن يقول إنه لا يهم أن يكون ابن سينا هو ابن سينا، وابن رشد هو ابن رشد، ولولم يظهر ابن سينا وابن رشد لظهر غيرهما، فالظواهر الفكرية في الحضارة العربية الإسلامية «مستقلة عن القائلين بها»، ولا معنى للحديث عن «السينوية» أو «الرشدية»، وما الأشخاص إلا حوامل للأفكار وليسوا مصدرها^(٨٩). فالملفون كلهم يعملون «وكانهم فريق واحد»، ومن ثم لا أثر للعبقرية الفردية، فالفضل كله يرجع إلى الوحي^(٩٠).

وليس من العسير، من وجهة النظر التحليلية النفسية، أن نحز ما الغاية وما الفائدة التي يمكن أن يتوخاها طالب «الوحدة الإندماجية» من هذا النزاع للفردية ومن هذا التجرد عن الذاتية. فكما تقول جانين شاشقيه - سميغل، فإن «تضييع حدود الانا يجعل الفرد قابلاً للتوحيد والتماهي لا مع كل عضو في الجماعة فحسب، بل مع التكوين الجماعي بأسره. وفي هذا إرضاء لذاء العظمة عنده، لأن أنا كل واحد يصير بمثابة امتداد للجماعة في جملتها. وعندئذ يفقد أعضاء الجماعة تفردهم، ويتشابهون تشابه النمل أو الدود»^(٩١).

ولكن ليس من العسير أيضاً أن ندرك ما الوشيجة التي تجمع بين هذا الإلغاء للذاتية والفردية وهذا الطلب للتماهي الانصهاري مع الجماعة وبين ذلك العرض النكوصي المتمثل بالإضراب عن النمو بالمعنى الحضاري للكلمة. فكما يقول جورج موكو، فإن ما يميز المجتمعات الأبوية، المتقدمة حضارياً على المجتمعات البدائية أو الطبيعية أو «الأموية» التي تحضن الفرد وتذيبه في الجماعة والتي تنعدم فيها

الحدود بين الواقع والخيال والسحر انعدامها بين القوى الطبيعية والقوى الخارقة للطبيعة، هو أنها - أي المجتمعات الأبوية - تفسح المجال، لأول مرة في التاريخ، لـ «تطور الفردية بدلاً عن الانصهار في الجماعة طرداً مع تولي الأفراد لمسؤولياتهم وتقلص تبعيتهم للقوى الخارقة للطبيعة»^(٨٨). وعلى هذا النحو، فإن النكوص إذا ما أخذ شكل إلغاء لتفرد الهوية وتذويب لحدود الأنا وإعادة صهره في الكلية الجماعية، يمكن تأويله على أنه نكوص من الطور الأبوي إلى الطور الأموي من الحضارة، وإرتداد عن تصور للعالم يتصف بقدر أو بآخر من الموضوعية والعقلانية ومن الاعتقاد بالقُدرة على السيطرة على الطبيعة وعلى تحقيق التقدم التقني والعلمي إلى تصور أكثر ارتهاناً للإسقاطات اللاشعورية وأكثر نفاذية على القوى الخارقة للطبيعة وأكثر إمتثالاً للتعامل السحري مع الواقع.

ثالثاً: النكوص كإحياء للمخطط العائلي

يقول جيرار ماندل إن «الإنسان المعاصر غالباً ما يعيش مشكلات المجتمع وكأنه لا يزال طفلاً في أسرته»^(٨٩). وانطلاقاً من أن أحد المظاهر الأساسية التي يتجلى بها هذا النكوص الطفلي هو - النكوص من السياسي إلى النفسي - ومن أن «التعبير السيكولوجي عن المنازعات في الحياة الاجتماعية هو بحد ذاته عرض مرضي يدل على عدم نضج المستوى السياسي»، فإنه يكون مباحاً لنا، حيثما عاود «المخطط العائلي» ظهوره في الواقع الاجتماعي عوضاً عن المخطط السياسي أو الطبقي، الكلام عن نقص في النضج وعن تشبث أو إحياء للتصور الطفلي للعالم، أي التصور الذي لا يتعقل موضوعات الواقع الخارجي إلا بمفردات «الأب» أو «الأم» أو «الأخ» بكل ما يمكن أن تستقطبه هذه المقولات العائلية من مشاعر الحب أو الكره أو الازدواجية الوجدانية عموماً^(٩٠).

والحال أن ما من قضية يعيشها المثقف العربي «وكانه لا يزال طفلاً في أسرته» مثل قضية التراث التي باتت، في هذه المرحلة التاريخية الموسومة بردة فكرية من طبيعة نكوصية، تحتل مكانها في الخطاب العربي المعاصر بصفتها «قضية القضايا»^(٩١).

والواقع أننا لا نغالي إذا قلنا إن التراث في الخطاب العربي المعاصر قد تحول إلى خشبة مسرح لتمثيل أو لإخراج مختلف الضروب الممكن تخيلها من تلك المسرحية الطفلية بالكف ولام التعريف التي كان فرويد أسماها بـ «الرواية العائلية» للأوديب الصغير.

وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار الدور الرئيسي الموكل إلى التراث بصفته أباً رمزياً، فلا غرو أن تكون الرواية العائلية الأكثر تداولاً في الخطاب العربي المعاصر هي رواية التراث بإعتباره بالتعريف سنة الآباء وأخلافهم وتقاليدهم^(٩٢). ومن الممكن تأويل كل موجة السلفية التي انزلت في أعقاب الهزيمة الحزيرية على أنها فعل لوأد يجمي ذلك الأب المعنوي الكبير الذي أسمه التراث، ولا سيما في الوجه المحاط منه بهالة الدين، والذي يقال لنا اليوم بالكف بصورة وصورة - على نحو ما يقال للطفل الفاقد لسبب من الأسباب شعوره بالطمأنينة - إنه «هو الدرع الواقية للشعب، وهو الحامي لمكاسبه، والمحافظ على هويته»^(٩٣).

ولكن إلى جانب هذه الرواية المركزية، التي تتناثر شواهداها على نحو غير قابل للحصر في كل الخطاب التراثي المعاصر، فإن ما أسميناه بالمخطط الطفلي في قراءة التراث يتسع لروايات فرعية يصعب بدورها حصرها.

فعلى هامش الرواية الأبوية التي تعمي إجمالاً بين التراث وتعبيره الديني، هناك الرواية الأموية التي تختزل التراث إلى بعده اللغوي، فتجعل من اللغة القومية رابطة رحمية. وتلك هي، على سبيل المثال، زبدة فلسفة زكي الأرسوزي في «الرحمانية». فعنده أن «كلمة أمة هي والام مشتقتان من نفس المصدر، والام هي الصورة الحسية للامة، مثل هذه من أعضاء المجتمع كمثل الام من أبنائها. والحال أن حدود الامة هي حدود لغتها، وعن لغة الامة يصدر أبنائها صدور الجنين عن رحم أمه؛ فهي «مصدر كينونتهم»، ومنها يستمدون «النسج والقوام»، وبها يتصلون بالام الكبرى التي هي أمتهم

«إتصالاً رحمانياً»، أي إتصالاً «رمزه الرحم» بحيث لا ينقطع حتى بعد «أن يستقل الجنين بالولادة»؛ وذلك هو أصل معنى الرابطة القومية التي هي بالمهية «تجربة رحمانية مثله»^(٨١).

وفي ركاب الفلسفة الرحمانية الأرسوزية يسوق لنا فائز إسماعيل، في مداخلته المطولة في ندوة «التراث والعمل السياسي» التي عقدها المجلس القومي للثقافة العربية ومنتدى الفكر والحوار في الرباط في تشرين الثاني ١٩٨٢، يسوق لنا رواية عائلية بقوة نموذجية. فمن يتصدى لحمل راية التراث هذه المرة ليس أباً ولا أمّاً، بل هو ابن، وابن معمارس على نحو تام الشفافية لفعل «التمرد على الأب». فالابن هنا ليس ابن أبيه، بل - بإعلان من لسانه - ابن أمه: «حتماً إنني لست أنتسب إلى الأكاديميين والأشوريين والبابليين، ولا إلى الفراعنة والهكسوس، ولا إلى الفينيقيين والكنعانيين، ولا إلى معين وسبأ وحمر، ولا إلى تدمر والبتراء، ولا إلى عيس وذبيان وغسان وعدنان والأمويين والعباسيين، وإنما أنا ابن هذه البقعة من الأرض»^(٨٢). وهو أيضاً ابن تلك الأم الأخرى التي هي اللغة: «فاللغة العربية هي الأساس، وهي البداية للانتساب إلى العروبة، ذلك أن اللغة العربية ما وفدت إلى العرب من الخارج، وإنما خرجت من أعماق الإنسان العربي... وهي بالنسبة إلى العرب أكثر من لغة وأكثر من ثقافة، فقد حملت خصائص الأمة، وكانت من أهم مقومات تكوينها وصمودها آلاف السنين»^(٨٣). والحال إن ابن الأرض وابن اللغة هذا يأتي أن يكون ابناً للتراث. فالتراث، من حيث هو تراث الأجداد والآباء، «عاجز عن أن يسد حاجات الجيل». وليس إرث الماضي الميت هو ما يحيي الجيل، بل العكس هو الصحيح، فجيل المستقبل هو الذي «يمنح التراث صفة الحياة والإستمرار». أية ذلك أن «التراث ثابت والحياة حركة، التراث توقف عند حدود الحياة والحياة لا تنتهي، التراث أعطى والحياة لا تزال تعطي». وما هو مبرر وجودنا نحن الجيل العربي حين نباهي بالتراث كما يباهي الشيخ بأيام شبابه الخالية؟ «وإذا كان الماضي مسؤولياً الأجداد، فالحاضر والمستقبل مسؤوليتنا جيلنا نحن. وإذا وقفنا عند مسؤولية الأجداد بالتزامنا بالماضي وحسب، فكأننا ألغينا دورنا في الحاضر والمستقبل، بل ألغينا وجودنا كله». ذلك أنه إن تكن الحياة صراعاً. وإن يكن التاريخ صراعاً، فإن «الصراع الحقيقي هو بين الماضي والمستقبل، الصراع بين القناعة والطموح، العجز والقدرة، الاستسلام والحرية». والحال أن «جميع شعوب العالم حددت موقعها بالنسبة إلى المستقبل، إلا العرب فإنهم لا يزالون يحاكمون الماضي، ويحاكمون أنفسهم أمامه». والحال أيضاً أن «كلمة التاريخ لم تعد تعني الماضي وحده، وإنما أصبحت تعني الماضي والمستقبل معاً». وإن كلمة نحن في الماضي تعني الأجداد، أما في الحاضر والمستقبل فهي تعنيّا نحن أبناء الحاضر والمستقبل». فـ «هل مطلوب منا أن نناقش اليوم: ماذا أراد الأجداد.. أم نناقش: ماذا نريد نحن، وكيف نريد، ومن هم نحن». وإذا كان «المطلوب منا أن نمتلك الماضي، لا أن يمتلكنا الماضي»، وإذا كانت «قوالب الأجداد ليست مؤهلة دائماً لطاقت الأبناء»، وإذا كانت «امتنا التزمت بالتراث قروناً طويلة وبقيت المسافة بينها وبين العصر طويلة»، فـ «هل لها من طريق غير الثورة؟ والثورة، التي هي على الدوام فعل بنوي، لا تعني شيئاً آخر سوى «رفض سلطان الماضي على الحاضر» والبدء «من جديد بلا مسلمة مسبقة». والالتزام بالمستقبل دون الماضي لأن «قوة الأمم تبدو في مدى التزامها بالمستقبل... وضعف الأمم يبدو من نسبة إلتزامها بالماضي»، فإن الكلمة الأخيرة في هذا الفصل الأخير لا يمكن أن تكون بطبيعة الحال «إلا «للثوري» لا «للرجعي»، لأن «التقدمي هو الابن الشرعي لهذا الوطن، والرجعي دائماً وأبداً لقيط في هذا الوطن، إن لم يكن دخيلاً عليه»^(٨٤).

وتتفرع من الأرواة الأرسوزية رواية عائلية أخرى تتمحور حول كراهية ذلك الأخ الدخيل، أي غير الشقيق بالمعنى الحرفي للكلمة^(٨٥)، الذي يتمثل، في نطاق الحضارة العربية الإسلامية، بـ «الشعوبيين» أو «الأعاجم» على اختلاف أجناسهم. فالتراث العربي الأصيل في نظر الأرسوزي هو تراث الجاهلية ومصدر الإسلام، أما ما عداه فهو تراث هجين من صنع «المستعربين» و«الهجلاء» من «أمثال ابن المقفع والفارابي وابن سينا والغزالي»^(٨٦) ممن تطفلوا على دين العربي وعلى لسانه معاً، فاتقنوا العربية من خارج حديسها، بدون أن يكون في مكنهتهم أن يتصلوا بها إتصالاً رحمانياً، وبدون أن تكون لهم «بمشابة

الانسجة من الكائن الحي، والام من مهجة كبداء. فبدلاً من أن يكون كيانهم ولسانهم شيئاً واحداً، وبدلاً من أن توحى كلماتهم بحقيقتهم، بقيت الكلمة عندهم - وهم بالتعريف أعاجم - دلالية واصطلاحية يلتصق بها المعنى عرضاً مثلما تلجأ الروح المتشردة إلى الجثة فستوحش منها^(١٠٠). ومع طغيان هذا العرق الملعون وتلوينه لنقاء الدم العربي ولحضارة الأم ولغتها بدأت مسيرة العرب الاقحاح نحو الانحدار والانحطاط، وطويت صفحة عهدهم البطولي وبات حظهم الوحيد من التاريخ هو «سفر الخروج»: «لما طغى الأغيار على بيتنا انحرف قوام إنسانيتنا وتجوّفت مؤسساتنا من جراء الانحراف حتى جف فيها نسخ الحياة، وتحول تراثنا إنذاك إلى ظلف يعوق الأمل عن الانطلاقة، وتزدى مجتمعنا إلى مستنقع تعيث فيه الانانية... لكن هل وقف الأعاجم عند إزاحة مجتمعنا عن حقيقته؟ لا، ولا عند إخراج العربي عن محور شخصيته. لقد نفذوا إلى صميم أصالتنا. فبالهجنة أفسدوها، وبالاتخاب المتدني إستنزلوها إلى أن غارت في بيتنا قواعد خصالنا الكريمة»^(١٠١). ومن ثم لا غرو أن تنحط «الرحمانية» لدى تلامذة الأرسوزي إلى تصور هذائي للتاريخ يحلّ الأغيار والدخلاء والهجناء من الإخوة بالبتني وزر «سفر الخروج» منه ويدعو إلى شن حرب إبادة شاملة ضد كل ذرية «الشعوبيين» لتلقيق الدم العربي من كل السعوم والجراثيم التي بثوها فيه والتي كانت للانحطاط العربي بمثابة العلة الأولى والأخيرة. هكذا يكتب مؤلف «في الشعوبية» يقول: «الشعوبية حركة عدائية عدوانية مضادة، ذات طبيعة تحصينية عمياء ومقاصد تخريبية هدامة. وتقوم في جوهرها على مناهضة العرب قومية وأمة وشعباً ووطناً ودولة وحضارة، ومحاربتهم محاربة شعواء لا هوادة فيها، وتآليب الخصوم والأعداء عليهم في كل مكان، والتواطؤ ضدّهم وتواطؤ كلياً في كل زمان ومع أية أمة ودونما شرط. وهي في ذلك مسربةً تسييراً تاماً بحقدّها الأسود عليهم وكراهيتها الشديدة لهم وهوسها الجنوبي بالشار منهم وجنوحها الإجرامي إلى تميزيهم وتقويضهم والقضاء عليهم، بأي شكل من الأشكال... ومن هنا فهي تنتكر تنكراً مطلقاً لكل من هو أو ما هو عربي، وتحط من قيمته وشأنه... كما تعمل بكل ما في وسعها لتجريد العرب، كعرب، من جميع ما يتمتعون به من مزايا... وعلى الافتراء والتجني عليهم بتحصيلهم ما يمكن وما لا يمكن تحصيلهم إياه من نقائص ومثالب وعيوب... وتشتمل الشعوبية عامة على خليط غريب متناسف من البشر، يتعددون في أجناسهم ولغاتهم وأديانهم وطوائفهم... ولكنهم يلتقون ويتحدون حول مبدأ جماعي أكبر هو مبدأ العداء للعربية وفي سبيل هدف شمولي أوحدهم هو هدف القضاء على العرب... لا القضاء على الوجود العربي الكائن فحسب، بل القضاء على كل وجود عربي مقبل، أي القضاء على الأمة العربية ذاتها كامّة، بكل ما لها من مقومات وخصائص عظمى»^(١٠٢). وفي حرب الوجود ضد الوجود هذه، المشنونة ضد «الجنس العربي»^(١٠٣) بكل ما ويتمتع به من عظمة كونية فريدة لا تكاد تدانها عظمة جنس من الأجناس على الإطلاق^(١٠٤)، تدور أفسى المعارك - لأنها أدومها أثراً - على الجبهة الثقافية، إذ «كما تشتمل الشعوبية على هذا الخليط الغريب المتناسف من البشر، فإنها تشتمل بدورها على خليط غريب متناسف من الثقافة، يمكن أن نطلق عليها بحق إسم «الثقافة الشعوبية». وتتكون هذه الثقافة، العربية قلباً والأجنبية قلباً، من عناصر شتى مستوردة، من الآداب والفنون والعلوم، استمدت قديماً وبصورة سلبية من ثقافات الفرس والهنود والصين واليونان والرومان، واستمدت حديثاً وبصورة مشوهة من ثقافة الغرب. وعلى هذا، فهي ثقافة هجينة ممسوخة، قد أوجدت إيجاداً قسرياً شاذاً لتكون مناقضة ومضادة ومناهضة، في روحها وشكلها وطابعها، لروح وشكل وطابع الثقافة العربية الأصيلة»^(١٠٥). ولا تقل خطورة عن الشعوبية الثقافية الشعوبية الدينية، إذ أن الإسلام، من حيث هو رسالة العرب إلى العالم، كان هو المنفذ الذي مكّن «للهجناء» من التسلل إلى حضارة «الأصلاء» لينفثوا سموهم في نقطة المنبع بالذات بعد كل التلوّث الذي أحدثوه في نقاط المصب: «لما كان الدين الإسلامي هو دين العرب القومي الفذ، الذي هو نتاج عبقريتهم الإلهية الخلاقة ومنظار رؤيتهم الكونية الشاملة وحامل رسالتهم الحضارية العامة... كان تخريبه إذن تخريباً لأول وأضخم دعائم كيانهم القومي الأكبر... وقد كان حقد الشعوبية مفرطاً جداً على الدين الإسلامي... ومضت إلى أبعد ما يكون في العمل على تخريبه... وقد كان النجاح طليقاً في هذا المضمار، إذ تسنى لها في النهاية

أن تحيل هذا الدين الأحادي الجامع إلى خليط غريب متنافر من الملل والنحل والشيع والفرق والطوائف الهجينة المسوخة... وقد كان تمذهب الشعوبية الظاهري الكاذب بالدين الإسلامي عاملاً أولاً من عوامل نجاحها التخريبي ذاك. فبواسطة ما كان يوفره لها بكثير من اليسر والسهولة أن تبيث في ثنايا هذا الدين التوحيدي الحنيف كل ما كانت تبغي بثه من سموم الشك والكفر والإلحاد والزندقة، ثم أن تقسم من بعد ذلك كل علم من علومه الأساسية الكبرى. وقد أفرزت الشعوبية من خلال نشاطها الديني الزائف عدداً ضخماً من رجال الفقه والحديث والسيرة والتصوف والفلسفة، ممن لعبوا أدواراً إفسادية خطيرة ما تزال آثارها السلبية الهدامة باقية أو ماثلة حتى اليوم، وممن كان من بينهم العديد من الذين تسنموا مراكز دينية رفيعة، ونالوا صيتاً علمياً مدوياً، وعرفوا بمذهب فقهي أو تصوفي أو فلسفي مشهور. وقد نال هؤلاء الفقهاء والمحدثون والمفسرون وكتّاب السيرة والتصوفة والفلاسفة الشعوبيون إمتيازات علمية واسعة... ولم يكن ذلك ناجماً، بطبيعة الحال، عن كفاءة وجدارة وإستحقاق، بل عن اختلاق وتزوير وتلفيق. فلقد أحاطتهم الشعوبية على مر الزمن بالعناية الفائقة والاهتمام البالغ والتقدير المفرط، بحيث جسمت كثيراً من مكانتهم العلمية وشهرتهم الدينية، حتى أظهرتهم وكأنما هم وحدهم حملة علوم الدين الإسلامي، بل حملة العلوم الإسلامية كافة^(١٠٠). ويديهي أن كراهية الأعجمي بصفته أخصاً غير شقيق ليست وقفاً على الأسوسيين، بل هي موقف شائع في الخطاب العربي المعاصر حول التراث. وهكذا نجد المقدور الشيخ صبحي الصالح يؤكد، في مداخلته في ندوة ناصر الفكرية حول العلاقة بين العروبة والإسلام، لا على خصوصية هذه العلاقة فحسب، بل على حصريتها أساساً. فعلى الرغم من توكيده بأن الإسلام دين كوني، وبأن الحضارة التي تبلورت من حوله كانت «حضارة إسلامية ولم تكن حضارة عربية... وبأنها لم تسم «حضارة العرب» إلا «على السنة المستشرقين للفرق بين الأمة الإسلامية وعناصرها»^(١٠١). فحين توكيده النظري هذا لم يمنعه من أن يضيف القول من منطلق التبخيس والنفي لدور الأخ الدخيل: «إن عمل العرب هو تفهم الإسلام لأن غريمهم، مهما أراد، فلن يفهم الإسلام. لا تصدقوا أن أعجمياً يستطيع أن يفهم الإسلام. أنا اليوم أشقتل، كما يعلم أصدقائي، بمعجم عربي - عربي، وعربي - إفرنسي، في متني ألف كلمة في كل من المعجمين. ومع ذلك، عندما أرجع إلى لسان العرب لأين منظور، أضيق ذرعاً بهذا الأعجمي الذي صنع معجماً وهو ما يزال يخلط بين الذكر والأنثى»^(١٠٢). وفي صيغة قريبة من صيغة «شعب الله المختار» - وهي صيغة يمكن وصفها بأنها هي الأخرى «رحمانية» ولكن خاصة ببني إسرائيل الذين يقيمون عصبيتهم أصلاً على صلة الرحم لا على عصب الأب - يؤكد محمد عمارة، نقلاً عن حسن البنا، أن «العرب هم شعب الإسلام المميز، وأن قيادته يجب أن تكون لهم، فإن تولوها إرتفع، وإن توليت عنهم إنخسف، وإن عزوا عن، وإن ذلوا ذل. ولكن هذا التوكيد الإيجابي على «العلاقة العضوية بين العروبة والإسلام» لا يلبث أن ينقلب إلى ممارسة مجهور بها لاهوت نفي الآخر، ولا سيما إذا كان هذا الآخر - وهو هنا المسلم غير العربي - لا يرتبط بالأمة/ الأم إرتباطاً عضوياً، أي في التحليل الآخر «رحمانياً». وهكذا لم يجد ممثل السلفية المتتورة حرجاً في الجمع بين النقيضين ليؤكد، من جهة أولى، إن «الاسلام كدين، ومن حيث أصوله الإعتقادية، ليس خصوصية عربية، وإنما هو، من هذا الجانب، ذو قسمة عالمية وإنسانية، وذو طابع عام يتعدى الأمم والشعوب والقوميات والحضارات»^(١٠٣). وليفتي، من الجهة الثانية، «عالية الإسلام» بتثيته للعرب «خصوصية تميزهم وتمتاز بهم على الأمم الأخرى حتى في إطار الدين»^(١٠٤). وبإفادته علاقة معلول بعلة بين انحطاط الحضارة العربية الإسلامية وبين سيطرة الأعاجم، كما لو أن الأقوام المسلمة غير العربية كانت بحد ذاتها جرثومة وباء الإنحطاط ولم يكن لها أي دور في هذه الحضارة سوى إفسادها. وهكذا وقع العرب ضحية مقاب تاريخي فريد في نوعه: فقد ربحوا العالم أو بالأحرى ربح العالم نفسه من خلال الرسالة الكونية التي حملوها إليه، ولكنهم خسروا أنفسهم وتولت أصولهم بهجنة الهجاء وعجمة العجماء، فكان مثلهم كمثل ماء النبع النقي الذي يفيض ليغسل العالم من أدرانته، فيصفو العالم ويظهر، بينما يرنق الماء ويكدر. وأولئك الذين اتوا من العالم السفلي ولم يصعدوا عن النبع السامي، بل أولئك الذين ارتدوا على النبع يعكرونه ويلوثونه، كانوا يحملون في أسمائهم

بالذات علامة هجنتهم وعجمتهم، ودليل انتمائهم الكاذب وأخوتهم المدخولة، وبذير كارثة الانحطاط الذي لا يمكن أن يكون - هنا كما في كل الإيديولوجيات الشوفينية - إلا رجساً من فعل الغريباء الذين يؤلفون في النص التالي سلالة، بل أممية من عرق قاييني ملعون: «من كان يتصور أن حكماً من أمثال وصيف، ويفا، وكيفلغ، وياجور، وبياكبك، ويكالب، ويارجوخ، واحفجون، وطاشتمر، وكنجور، وتكين، وأعز تسن، وإبن كنزاجيق، وأساتكين، وخمارويه، وكافور، وكتيقا، وكجك، وجقمك، وحوشقدم، وتبريفا، وخايربرك، وخسرو، وخورشيد، وجركس، والكربق، وكوالكيران، وأرناؤوط.. إلخ.. إلخ.. إلخ.. من كان يتصور أن حكماً من أمثال هؤلاء الغريباء عن روح الأمة وقوميتها وحضارتها تزدهر في عهودهم، وتحت سلطاتهم، قسمت العروبة القومية، فتفعل فعلها، وفي مقدمة هذا الفعل مصارعة هؤلاء الحكام، والثورة ضد استبدادهم بحكم أمة هم عن قوميتها وروحها وطابعها الحضاري غريباء.. غريباء»^(١١١).

ويبين عبدالله القصيمي روايته العائلية البنيوية هو الآخر على الكراهية، ولكن رأس حربة هذه الكراهية ليس موجهاً هذه المرة إلى الأخ الدخيل المزاحم للأصيل على ندي الأم، بل ضد رأس نفسه، ومن موقع ما يسميه التحليل النفسي بالدعوانية أو السادية الشرجية. وما يميز هذه الكراهية في حالة القصيمي - وهي حالة فريدة - أنها كراهية نفسية شاملة لكل التراث، تنتكر له بتمامه وتتوتر بالرغبة السلبية في تدميره برمته بدون أن تستبقي منه شيئاً، وليست جزئية تنكر منه فقط ما يدعيه الإخوة بالتبني أو بالرضاعة من نصيب لأنفسهم منه وفيه، ولا مدفوعة بدافع الغيرة الأخوية والرغبة الإيجابية في الإستنثار به كله دون المتطفلين عليه من غير ذوي الأرحام. والفرضية الأساسية التي ينطلق منها مؤلف «العرب ظاهرة صوتية» لتعقيل كراهيته التي لا يروى لها غليل لجماع التراث الأبوي هي أن الإنسان العربي قد حكم عليه بأن يكون مجرد إنسان مصوت لأن قدر الولادة شاء له أن يكون أيضاً لأولئك الأبناء الذين يقال لهم «العرب»، والذين كانوا «في كل تاريخهم مصوتين فقط ولم يحدث أن كانوا متكلمين.. لقد كانوا يجهلون الفرق بين الكلام والتصويت، لهذا كانوا يحسبون أنفسهم متكلمين.. والعربي إذا قرأ تراثه، أو مهما قرأ تراثه، فليس إلا قارئاً وسامعاً ومتعلماً أصواتاً. إنه مصوت يقرأ عن مصوت آخر، عن مصوت يعيش في قبور آبائه وفي نفسه»^(١١٢). والحال أن «التصويت» إرث عربي متجدد باستمرار يرثه الأبناء عن الآباء ويرثونه من بعدهم للأحفاد. وبما أن التراث هو صوت الإنسان العربي «المخزونة جنتهم في مقابر التاريخ المملوءة بالعفن والهوامات والفحش»، فلا غرو أن يكون زمن هذا التراث زمناً ميتاً: «عد إلى الماضي وأنثر جميع توابيت أربابك وأنبيائك»^(١١٣) وآبائك ووعائك وشعرائك لتقرأ فيها كل معلقاتهم وجاهلياتهم وإسلامياتهم وكل حماسياتهم ومصاهلاتهم، ولتقرأ أيضاً.. كل عدانياتهم وقحطانياتهم، ثم عد من ذلك الماضي إن استطعت لتستمع وتقرأ اليوم كل ما تقوله وتكتبه وتذيعه جميع صحفك وإذاعاتك وكتبك وجميع أجهزة إعلامك وديعائك وجميع منابرهم ومحاريبك، ثم لا تحاول أن تجد أن الزمن أو التاريخ قد تحرك أو فعل شيئاً، أو أنه قد وجد ليصنع أي فرق بين ما كان وما هو كائن، لا تحاول أن تجد أن التاريخ أو الزمن قد وجد في تاريخك.. فالزمن والتاريخ لم يوجد في كل المسافة الممتدة بينك وبين آباءك»^(١١٤). ولكن شيئاً وحيداً من أشياء هؤلاء الآباء الميتين ذوي الزمن الميت يأتي أن يموت، ألا هو «تصويتهم». فالآباء العرب الأصوات لا يكون الأبناء العرب الأصوات سلفاً إلا كما يلد المصوت مصوتاً آخر ليك بدوره مصوتاً ثالثاً في عملية توالد ذاتي عقيم لمدة ميتة تلد بدون أن يتولد عنها جديد وبدون أن تتخلق ذات جديدة: «إن الأجداد ليميلون بذواتهم ويظنون يلدونها دون أن يجلبوا بآية ذات أخرى أو يلدوها، أي دون أن يجلبوا بآباءهم غيرهم، أصغر أو أكبر، هم صيغة أو كينونة أخرى، أو أن يلدوهم، كما جلبت أجيال الخلفاء والسلطين والأئمة وشعراء المعلقات وأجيال البخاري وأبي هريرة»^(١١٥) بذواتها ثم ظلت تلدها دون أن تحبل بأي شيء آخر أو تلد هذا الشيء الآخر. نعم العربي يلد آباءه، وآبوه يلد جده، وجده يلد نفسه، يلد ولادته. إنها المعجزة العربية»^(١١٦). والتصويت إنما هو شكل توالد المادة الميتة. وإذا ما علمنا أن المادة الميتة بامتياز هي بالنسبة إلى اللاشعور البشري الفضلات الغائبة بالنظر إلى أن هذه الفضلات، كما يدل إسمها، هي ما يتبقى أو يترسب من المادة الذات لفضلاتها. والمصوت - وهو دوماً

أب أو أبوي الوظيفة - عندما يصوتُ فإنما «يقذف بفضلاته النفسية، مثلما يقذف بدنه بفضلاته الأخرى... فضلات يستقرغها زاعماً أنها قداسات وعقربيات.. أجل، إن المصوتين من أنبياء وزعماء وشعراء ومعلمين وعاطف ليسوا إلا كائنات تقذف بفضلاتها البدنية من أفواهها على العقول والأخلاق والأذان»^(١٧١)، وعلى هذا النحو، وإذا ما ثبت أن جميع ضروب الآباء إن هم إلا «مستقرغون» ولا الحياة، المتعصية، بعد كل عمليات الهضم والتمثل والأبيض التي تمر بها، فلن يأخذنا الدهش إذا ما وجدنا مؤلف «العرب ظاهرة صوتية» يفصح عن كراهيته اللدودة للمادة الأبوية الميتة من خلال أطروحة مركزية تتأول التصويت على أنه عملية إفراز لفضلات، أو «استقراغ» بتعبير أدق إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن إفراز الفضلات في الحالة التصويتية إنما يتم عن طريق الفم. فما التصويت إلا «أسلوب آخر من أساليب... قذف شأن لهم إلا أن يستقرغوا على «الكائن اللغوي» الذي هو الإنسان العربي «كل بداواتهم وبذاءاتهم وبلاداتهم وأحقادهم وبغضائهم وجميع رذائلهم النفسية والعقلية والتاريخية والأخلاقية والتسلطية»، وإذا ما ثبت بالتالي أن «اللفة هي أعظم وأشهر وأشمل أجهزة الاستقراغ»^(١٧٢)، فبأن اضطهاد الآباء للأبناء، وفق النمط الاستقراغي، يتخذ بالضرورة شكل مجاعة شرجية ولكن منقولة إلى الأعلى، يتم فيها قذف فضلات الآباء في أجهزة تلقي الأبناء من خلال فعل الفم في الآن: فالقم هو عضو التذكير، مثلما الأذن هي عضو التأنيت. ولهذا يصب مؤلف «العرب ظاهرة صوتية» هجاء المرعى هذين العضوين معاً، ولكن دوماً من موقع التفرز من تلاحقهما المؤل على أنه فعل اتصال أو عدوان جنسي من نمط شرجي: «هل يمكن أن يكون للآذن أية قيمة.. لولا الفم الذي يستقرغ فيها، أي لولا.. جميع أصناف المعلمين والمصوتين الذين يستقرغون فيها بأفواههم ومن أفواههم كل قبهم وقبحهم وطفائهم وأكاذيبهم؟.. إن الآذن ليس لها قيمة ذاتية.. إن كل قيمتها أنها تستقبل المستقرغين فيها.. أنه لا شيء يهتم بالآذن ويعرف قيمتها مثل الفم. ولا يراد بالفم هنا كل فم أو أي فم، بل الفم المراد هنا هو فم.. جميع ألوان المعلمين والغزاة لعقل الإنسان ولذكائه وكرامته وشرفه من نوافذ آذنيه.. إن الآذن طريق طغيان واستعباد مفتوح مباح.. إنها طريق جميع اللصوص والغزاة إلى عقولنا وضماننا.. إن الآذن السامعة الطيبة هي أوقح هدية أهدتها الطبيعة إلى.. الطغاة واللصوص.. أما الفم الذي يأمر ليقال له سمعاً وطاعة.. فإنه ليس فماً كلامياً، ولكنه فم صوتي، بل إنه ليس فماً ولكنه غزو وعدوان وقبح. وهل وجد في التاريخ أو هل يمكن أن يوجد غزاة للإنسان مثل الأفواه في كثرتها ونذالتها وعدوانها.. وفي أعداد قتلها وجرحها وأسراها ومشوئها»^(١٧٣). ويديهي بعد كل هذا أن تأخذ إستراتيجية الثورة البنوية لدى مؤلف «العرب ظاهرة صوتية» شكل دعوة إلى قتل رمزي للآب عن طريق القضاء على البلاغة العربية وفك الارتباط بين أفواه الآباء المعتدين وآذان الأبناء المعتدى عليهم: «إننا لنهاب الخروج على بلاغة آبائنا البدو بقدر ما نهاب الخروج على تعاليم نبواتنا البدوية.. إن تخلفنا البلاغي ليس أقل من تخلفنا الفكري أو العملي أو الصناعي أو الفني بكل معانيه. وإن التزامنا ببلاغة آبائنا أو محاولتنا هذا الإلتزام ليس أقل خطأً من الإلتزام أو محاولتنا الإلتزام بحضارة آبائنا العلمية أو الصناعية أو الفكرية أو المذهبية أو التطبيقية أو حتى العسكرية والحربية. وإن إعجابنا بهذه ليس أبعد عن الذكاء من إعجابنا بتلك. وإنه كما ماتت أو كما يجب أن تموت أساليب المواصلات التي ورثناها عن آبائنا، كذلك يجب أن تموت الأساليب البلاغية التي تعلمناها من أولئك الآباء»^(١٧٤).

رابعاً: النكوص كإعادة تنشيط لآلية الترميز الجنسي

إذا كان الموقف من التراث يقدم حقلاً نفسياً ملائماً لتطبيق المخطط العائلي بحيث يتبدى هذا التراث تارة وكأنه أب كبير حام وطوراً وكأنه أب خصاء، تارة وكأنه أم رحيمة وطوراً وكأنه أخ دخيل، فإن الموقف من الحضارة الغربية بالمقابل يتبع المناخ النفسي الملائم لإعادة تشغيل آلية الترميز الجنسي، والحال أن الترميز الجنسي، كالترميز العائلي، آلية لاشعورية يحكمها موقف نفسي لا موقف معرفي، وتشق عن الطفل في الراشد عندما يكون هذا الراشد أسير الخبرات النفسية الراضية التي قوّلت شخصيته الطفلية الطرية وتقولبت هي نفسها في صورة مخططات نموذجية للإدراك والسلوك تعاود اشتغالها في كل

موقف مشابه يستجد لاحقاً مما يشل الراشد عن اتخاذ موقف معرّي أو إجرائي إزاء العالم الخارجي وموضوعاته مكتفياً بأن يعيش من جديد نفس مشاعر الحب أو الكره أو الخوف التي ارتبطت في لاشعوره بالموقف الراضّ المبكر. ومن هنا يقول فرانكو فورناري، وهو رائد كبير لمدرسة التحليل النفسي الثقافي، إن توقف آلية الترميز الجنسي اللاشعوري عن الإشتغال «ضروري لتطور العمليات المنطقية والأنشطة المعرفية المجردة» وإلا امتنع إدراك سن الرشد، وإن الراشد يحتاج إلى «فك الترميز الوجداني لجسده ولجسد الآخرين، وكذلك لكل موضوع يدخل ضمن نطاق تجربته، كيما يكون في مقدوره أن يتحكم بهذه التجربة عملياً وإجرائياً» وإلا بقي أسير «العلاقة الجسدية» التي يقيمها الأنا الطفلي مع العالم الخارجي «بصفته عالماً من موضوعات الحب أو الكره، لها مدلولات جنسية كلية، من قبيل الثدي، البراز، القضيب، الأم، الطفل، الجامعة الجنسية، إلخ»^(١٢١). ونستطيع القول، بمعنى من المعاني، إن الرمزية الجنسية هي بمثابة «النظام المعرّي» - الإبيستمي - للرؤية العصابية للعالم. فالراشد العصابي يرى في كل شيء قضيباً أو مهبلًا، إن لم ير فيه أيضاً ثدياً وشرجاً، مثله في ذلك تماماً مثل الطفل الذي لا يتعقل العالم إلا من فحات جسمه الرئيسية الثلاث: الفم والصّارة الشرجية والفوهة البولية^(١٢٢). ولكن بما أن التجربة الأساسية في الرؤية العصابية للعالم هي التجربة الخصائية، فلنا أن نتوقع أن يكون المحور الذي تدور عليه الرمزية الجنسية ليس هو الأيروسية التناسلية الناضجة التي تقوم على علاقة مشاركة فعالة ومتبادلة بين عضوين جنسيين متكاملين ومتساويين، مذكر ومؤنث، بل الأيروسية الطفلية ما قبل التناسلية التي تقوم على أحادية جنسية يحكمها قافون الملك وعدمه. ففي نظر الطفل، كما في نظر العصابي، لا وجود إلا لعضو تناسلي واحد وحيد هو عضو الذكورة. أما الأنوثة فلا وجود لها بما هي كذلك، وإنما هي بالأحرى نقص وجود وعدم ملك. فالأنثى عندهما هي ذكر جُرَد من آلة ذكوريته وعلامتها معاً. وبعبارة أخرى، إن الأنثى هي التجسيد العيني لواقعة الخصاص المستوهم. ومن هنا كان اعتبار الأنثى كائنًا ناقصاً، واعتبار التانيث مسبباً وفعل خفض وإذلال^(١٢٣). ومن هنا أيضاً كان تأويل الراشد العصابي لكل تجربة إحباط على أنها فعل خصاص. وبما يساعد على مثل هذا التأويل أن التجربة الخصائية أوسع دلالة بكثير بالنسبة إلى اللاشعور من مجرد الحرمان أو خطر الحرمان (وهو دوماً - في ظل حضارة الأزمنة الحديثة على الأقل - خطر متوهم) من عضو الذكورة. فكل تجارب الإحباط أو الانفعال الكبرى في حياة الطفل، ولا سيما منها المرتبطة بالمراحل الثلاث لتطور الليبرو الطفلي، تعطى من قبل اللاشعور مدلولاً خصائياً. وفي رأس هذه التجارب الطعام بالمعنى الحقيقي للكلمة (الإنفصال عن شدي الأم)، والغطاء الشرجي (بالمعنى المجازي أي التدريب على النظافة)، والخصاء المتوهم (النهى عن الاستمناء الطفلي الذي غالباً ما يترافق، بالفعل، بتهديد لفظي من قبل الوالدين بقطع العضو المجرّم^(١٢٤)).

والحال أنه منذ هزيمة حزيران ١٩٦٧ أخذت تتجلى في الخطاب العربي المعاصر حول العلاقة بالغرب أعراض نكوص - لا تخفي نفسها - من السياسي والاجتماعي إلى النفسي والجسدي، ومن المعرّي إلى الجنسي. وبالإجمال يمكن القول أن جدلية التقدم والتأخر، التي حاول عصر النهضة أن يتغلبها بمفردات سياسية ودينية وتربوية، تتصل بنظام الحكم وبالإصلاح الديني والخلقي ونشر العلم والتعليم وتجدير المرأة، والتي حاول عصر الثورة أن يتغلبها أيضاً بمفردات إقتصادية وإيديولوجية، تتصل بالتنمية والتصنيع والإصلاح الزراعي والجدالة التوزيعية، مالت في أعقاب الرضة الحزيرانية إلى أن تتجرد من طابعها النظري لتكتسب مكانة طابعاً رمزياً في عملية انزياح كوسية من مستوى العلاقة الحضارية بين طرف متقدم وآخر متأخر إلى مستوى العلاقة الجنسية بين عامل مذكر وجامد مؤنث. وبعبارة أخرى، لقد كفت جدلية التقدم والتأخر عن أن تكون واقعة أنتروبولوجية على صعيد الوعي لتتحول أكثر فأكثر على صعيد اللاشعور، وبالتوهم، إلى واقعة نفسية ذات صلة بعقدة الخصاص. والواقع أننا نستطيع أن نتحدث هنا حتى عن رهاب خصاص.

وبيديهي أن التعبير عن هذا الرهاب يمكن أن يتدرج، كما يعلمنا مبحث الأعراض، من التلميح والتورية إلى التصريح والتسمية.

ففي الشاهد التالي لعبدالكبير الخطيبي ترتد العلاقة بين الأنا الجمعي والقوة الغربية.. كما في العلاقة التي يقيمها الأنا الطفل مع العالم، إلى محض علاقة جسدية: «إن وجودنا في صميمه قد نالت منه إرادة القوة الغربية وعذبت.. وأضنته الحقارة والهيمنة الوحشية القاسية.. ونحن لا حول لنا أمام قوة هذا العالم. هذا هو تاريخنا الذي مس في جسده»^(١٣٦).

وفي شاهد آخر يُحى الجانب الاغصاني من هذه الدراما الحضارية ليبيرز الجانب التانيثي مؤزى عنه بالهامشية والمفعولية: «على الساحة الكونية نحن هامش وأقلية ومقهوون. متخلفون كما يقولون»^(١٣٧). والمفعولية أيضاً - أي التانيث بالنسبة إلى اللاشعورية هي الصيغة التي يجري بها تعقل وجود الذات في مواجهة الآخر الغربي: «نحن مضطهدون مغزؤون مقتحمون في ديارنا»^(١٣٨).

ويمفردات «السلبية» و«الإيجابية» - التي هي مرادفة أيضاً بالنسبة إلى اللاشعور للأنوثة والذكورة - يتم في الشاهد التالي تعقل العلاقة بين الذات والغير أو الغرب والغرب: «عاش العرب التاريخ الحديث كانهطاط وسقوط وعجز للذات، وكثقدم هائل ومتسارع وإنجاز حضاري فذ للغير. كنهطور وهامشية وفقدان للقيمة والفاعلية الذاتية، وكتنظيم ومديح لا حدود لهما للنهضة والقوة والمصادقية الغربية.. وكبناء لأمبراطوريات جديدة فاتحة وتفجير لطاقتا تكنولوجية وذرية وإجتماعية هائلة.. عاشوه باختصار كسلبية مطلقة فيما يتعلق بالذات، وكإيجابية كاملة فيما يتعلق بالغير. فهو لدينا مذلة وأرتهان وهوان، وهو لديهم نهضة وتقدم وتثوير وإنجاز»^(١٣٩).

وفي الشاهد التالي تبرز الرمزية الخصائية بمزيد من الوضوح، ولكن مؤزاً خلف «تقليم الأظافر ونزع المخالب»، «جاء الغرب إبتداءً من القرن الخامس عشر.. وأخذ يبني هيمنته وسيطرته.. وأخذ الشرق العظمى ينحدر.. فوضعه الغرب في قفص وقلم أظافره ونزع مخالبه.. حتى أفقده ثقته بنفسه»^(١٤٠). وفي سياق هذه الرمزية الخصائية اللاشعورية يكتي جلال أحمد أمين عن الغرب الخصاء بـ «الجراح الغربي» الذي لا شغل له سوى «العبث بأمة لا تدري ما تصنع»^(١٤١).

على أن التورية تخلي مكانها في النص التالي لهشام شرابي للتسمية، وتحل محل الرمزية واقعية لا تتهيب على ذكر الأشياء بأسمائها: «بغيرنا الغرب معرفة عميقة، وهو يعرفنا كما يشاء، وهو بقدرته الفائقة على تسمية الأشياء، إذ يسمينا، يحدد ماهيتنا (من نحن وما نحن)»^(١٤٢)، وبالتالي يقرر موقفه منا وأسلوب معاملته لنا: نحن «إرهابيون، مثلاً إذا لم نتنازل عن مطالبنا ونجاسرنا على القتال من أجلها، ونحن «معتدلون» إذا رضينا بالمساومة وقبلنا بالأمر الواقع. وفي كل الأحوال، هدفه بالنسبة إلى الآخر هو أن يخصني، بالمعنى الفرويدي للكلمة، كشرط للهيمنة عليه كلياً. ويتم عملية الخصي هذه بطرق وأساليب غير مباشرة: من خلال العلاقات الاقتصادية والسياسية، وبواسطة الثقافة والإعلام»^(١٤٣). ودوماً ضمن إشكالية الخصاء، ولكن من موقع مضاد تماماً للسلفية، لا ينفي مؤلف «الهيمنة والإيديولوجيا المزهرة» واقعة خصاء الفرد العربي، ولكنه يؤكد أن من يخصي هذا الفرد - المخصي سلفاً - ليس الغرب كما يتصور المصائبون من المثقفين العرب المرضى بالغرب، بل هو المجتمع الشرقي نفسه: «في الغرب كنت أذهل عندما أرى قوة الفرد وجراته وثقته بنفسه أو تحرره الكس من مختلف أشكال الضوف: هناك [في الغرب] الفرد ديك، وهنا [في الشرق] الفرد دودة. هناك حبل سرية الإنسان موصول بالآلهة، وهنا حبله مقطوع بتأتاً، بما هو عبد، هناك العفوان، وهنا الوداعة. هناك بروميثيوس طاغية، وهنا القناعة وراحة البال. هناك الشك والتساؤل والنقد، وهنا اليقين والتلقين والإمتثال. وعندما كنت أتساءل من أين هذه القوة التي للفرد الغربي، كان الجواب يقفز من خلال ملاحظة بسيطة للعيان، دونما حاجة لبحث وراء الأسباب التاريخية والإيديولوجية والمجتمعية والسياسية: لأن بلاده كُتف عن أن تكون بلاد الخوف. في ديارنا العربية، منذ سنواته الأولى، وربما منذ شهوره الأولى، تتعاور الفرد أشكال لا تحصي من الخوف: خوف من العائلة، من المعتقد الإيماني، من التقليد، من المجتمع، من المدرسة، من الفرد، وأخيراً من السلطة الإستبدادية الشرقية. في بلاد الخوف، سرير بروكوست ينتظر كل فرد، يتمدد فوقه ولكن لتقطع خصيتاه، فيغدو ضحية وديعة مذتعة، حياتها فرار وموتها خلاص»^(١٤٤).

وبما أن المجال التعبيري الأثير للرمزية هو الأدب أكثر منه الفكر النظري، فقد يتعين علينا أن نيمم شطر الشعر والقصة والرواية، ولا سيما ما كان يندرج منها في باب الأنثروبولوجيا الحضارية، لنقع على أغنى شواهد الرمزية الخصائية التي نحن بصدها. ولكن بما أن موضوع دراستنا هو بالأساس الخطاب العربي المعاصر فسنكتفي بمثال واحد تقدمه لنا قصة «زمن الهجرة والتسرد» المنشورة في عدد مجلة «الوحدة» المخصص محوره لمسألة «الهجرة العربية إلى أوروبا» تصديقاً. فحامد القادوري، الذي تجتمع فيه المعالم النمطية للمهاجر العربي إلى ديار الغرب، لا تعتمل فيه ولا تسوط بسوطها سوى عقدة واحدة: عقدة الخصاء. فهو أينما وجد، وبهما يكن شكل الاستغلال الذي يتعرض له، سواء أكان طبقاً أم عنصرياً، فإنه لا يتغلبه إلا بمفردات قاموس الخصاء. وإذا كان لا يتحدث عن الغرب إلا لينعت به «المتعلّق»، فإن العملقة التي يقصدها ليست العملقة الحضارية أو التكنولوجية، بل فقط العملقة الفالوسية. ففيم يبدو الغرب وكأنه احتكر لحسابه وحده مبدأ التذكير، يجد حامد القادوري نفسه، سواء بصفته الفردية أم بصفته التمثيلية الجامعة، محاصراً في خانة التأنيت. وحامد يختصر دلالة هذا الحصار بعبارة واحدة: «كنا لكم أكثر من نساء.. يا مسيو مارتان». وإذا كان حامد القادوري يتكلم هنا باسم الأنا الجماعي، فإن رهاب الخصاء هو ما يطارده كفرد أيضاً. فحتى عندما يقصد بيتاً رخيصاً للذة ليثبت رجولته أو لطيفاً غلغله، يجد نفسه على العكس أسير الشلل والخوف من فقدانها اجتثاً: «سوف يجتثون مكنم اللذة في من جذوره وأغذوكتور ساقية مخصي». وتبلغ الرمزية الخصائية درجة عالية من الشفافية عندما يوظف حامد القادوري رموزاً جمعية في التكنية عن عنته الفردية في مواجهة عاهرة المخاور كما في مواجهة رجال مصلحة الجوازات الفرنسيين: «في تلك اللحظة بدأ حامد القادوري يحس أنه يتحول إلى جندي ضعيف مهزوز تحركه قوى شبه غيبية غاشمة صدأت سيفه وفلّت ريمه وأحرقت سفنه ورمت أشلاء جثث جنده في بلاعم سمك متلف لا يشبع... الدقائق تمر مشلولة حبلى بالآلام والضباب، وسيف طارق بن زياد التوى منكشاً على نفسه وأضحى خرقه مدعوك لا تصلح إلا لمسح الأحذية والأشياء القذرة... تعب حصانه.. تكلست قوائمه.. ولم يعد يصهل حين يرى أفراس الأعداء»^(١٣٦).

والواقع أن شخصية حامد القادوري التي تنوء حتى قاع اليأس والقنوط بالعقدة الحضارية تستحضر إلى أذهاننا شخصية مريض آخر - ولكن من وزن أثقل بما لا يضافى - بالعصاب الحضاري، مصطفى سعيد، بطل رواية الطيب صالح «موسم الهجرة إلى الشمال». ولا غرو أصلاً أن تكون هذه الرواية، التي صدرت في أوج الإعتمال الداخلي للهزيمة الحزيرانية، قد حظيت بكل القبول الذي حظيت به لدى قرائها من المثقفين العرب، وأن تكون شخصية بطلها قد أغرت المثات - وربما الآلاف - منهم بتقمصها والتماهي معها باعتبارها شخصية حاملة لهوية قومية جمعية. والواقع أن مصطفى سعيد، بما نالته شخصيته من تكريس إجماعي يعز مثيله على أيدي النقاد^(١٣٧)، يثبت أنه استطاع أن يمد جسراً تحتية إلى لاشعور قرائه من المثقفين العرب وأن يفتح له آقنية لتصرف ضغط العقدة الخصائية التي فغلّتها الهزيمة الحزيرانية تغليلاً منقطع النظر. أية ذلك أن مصطفى سعيد اختار أن يخوض حربه هو الآخر على جبهة الرمزية الجنسية. وكانت تجلّيته الكبرى أنه استطاع - وهو في حضيض الخصاء بالمعنى التاريخي والحضاري للكلمة - أن يقلب المعادلة: فغزا البلاد التي غزت بلاده، وجاء غزاته في عقر دارهم غازياً، وخاض إلى مدنها المفتوحة وأخذ نساءهم المفتوحة حرباً لا يتقن فنها إلا من كان مثله إلهاً بدوياً يقاتل «بالقوس والسيف والرمح والنشاب» ويقلب «المدنية إلى امرأة عجيبة»، لها «رموز ونداءات غامضة»، فيضرب إليها «أكباد الإبل» وقد كاد يقتله «في طلابها الشوق»، وكلما امتطى امرأة فكانما امتطى «صهوة تشيد عسكري بروسي»، وكلما فتح مدينة ضرب فيها «خيمته» وغرس «وتده» وركز «رايته»، وبعد مبيت «ليلة أو ليلتين» يقلع الأوتاد ويسرج بعيره ليواصل «الرحلة إلى غاية أخرى» بدون أن ينظفم لقوافله ظمأً، وبدون أن يهدأ لسرابه «في متاهة الشوق» لعان، ويوماً بعد يوم «يزداد وتر القوس توتراً»، ولسان حاله يردد: «نعم يا سادتي، إني جئتكم غازياً في عقر داركم. قطرة من السم الذي حقنتم به شرايين التاريخ»^(١٣٨).

خامساً: النكوص كإحياء للمركزية الأنوية

من المسلمات الأولى في علم النفس، وليس في التحليل النفسي وحده، أن الطفل، في الطور الذي يعقب ولادته مباشرة، لا يستطيع أن يميز العالم الخارجي بما هو كذلك بالنظر إلى إنعدام أي حدود يمكن أن تفصل بالنسبة إليه بين الأنا واللأنا، وبالنظر إلى أن كل ما حوله هو بالنسبة إليه مجرد استئطالة لجسده. وعندما يتأتى له في طور لاحق، وبفعل الخبرات الإحباطية المتكررة، أن يستشعر وجود واقع موضوعي مفارق لانه وغير مطاوع على الدوام لذواته الرغبة، فإنه لا يتقدم باتجاه الاعتراف بوجود العالم الخارجي إلا بقدر ما ينصب نفسه مركزاً لهذا العالم. وكما يلاحظ جان بياجيه، وهو من أعظم إختصاصيي العصر في علم نفس الطفل، فإن التقدم نحو الموضوعية لدى الطفل يمثل مساراً وثيقاً ومحفوفاً بالمشاق. ففكر الطفل في بداياته ليس فكراً ذاتياً فحسب، بل هو أيضاً فكر متمركز على الذات. ولا يتردد بياجيه في نحت تعبير «المركزية الأنوية العقلية» EGOCENTRISME INTELLECTUEL، ليشير إلى تلك السمة من سمات التفكير الطفلي التي تنضوي تحت رايتهما كل تلك الفترة من تطور الطفل ما بين الثالثة والثامنة التي ينحو فيها إلى الإنعتاق من نزعة الذاتية المفرطة لينفتح على العالم الخارجي وتأثيراته، ولكن من خلال تصور دائري مركزي مغلق لا يتقبل وجود المحيط إلا بدالة نقطة المركز التي يشغلها الطفل نفسه^(١٢٣). فلا وجود لموجود إلا برسم هذا الأخير وضمن دائرة ما يجب وما يكره. فكل شيء يدور، ولا بد أن يدور، في فلكه. فكل طفل هو بالضرورة مؤسس لنظام شمسي، وهو في أن معاً ملك هذا النظام وشمسه^(١٢٤). وبما أن الأقوام البدائية هي على طريقتها، وبالنسبة إلى تاريخ السلالة البشرية، أقوام طفلية، فلا غرو أن تكون المركزية الأنوية سمة عقلية متواترة لديها. ومن المقييس الثابتة اليوم لرشد الطفل في علم النفس وفي التحليل النفسي إدراكه، مع نضجه وتحوله المعرفي عن مبدأ اللذة إلى مبدأ الواقع، أن العالم ليس دائرة له، وأنه ليس مركزاً إلا لنفسه لا للعالم، وأنه في حال الأخذ بالتصور الدائري فلا محيد عن الإقرار بأن العالم متعدد الدوائر تعدد ما فيه من أفراد هم له نظراء وأنداد. وبما أن النكوص كقرص عصابي هو بالتعريف عودة قهرية ومحكومة بألية لاشعورية نحو طور تم قطعه من النمو، فإن إحياء المركزية الأنوية في الخطاب العربي المعاصر يمكن أن ينهض دليلاً إضافياً على عصابية هذا الخطاب. والواقع أن التشبث بحبال المركزية الأنوية من قبيل الدفاع والتعويض النفسي كان بمثابة إغراء دائم للخطاب العربي الحديث منذ عصر النهضة الذي كان في الوقت نفسه عصر الجرح النرجسي. ولكن لم يسبق قط لمنتجي هذا الخطاب، أي المثقفين العرب، أن مارسوا المركزية الأنوية على النحو المكثف الذي اندفعوا يمارسونها به منذ الرضة الحزيرانية. ويكاد يكون من المتعذر على محلل الخطاب العربي المعاصر أن يرصد الأعراض/ الأشكال التي تتجلى بها هذه الممارسة. فهناك المركزية الخالصة، المطلقة، التي تكرر بلا هوادة أن المنطقة العربية هي «قلب العالم وملقى عدد من قاراته ومعبر طرقه ومواصلاته»^(١٢٥)، وأنها «نقطة المركز في العالم»^(١٢٦)، وأنها «في خضم مركز النشاط العالمي وتوازن القوى العالمية... وعقدة تحقيق السيادة العالمية لكل قوة تحمل مشروعا لسيطرة عالمية»^(١٢٧). وبما أن الأمة العربية هي، على هذا الأساس المركزي المطلق، «أمة الأمم»^(١٢٨)، فمن الحتم أن يكون «مقامها في العالم مقام الأمر والنهي لا التبعية والذيلية»^(١٢٩)، وأن تكون «الحرب الفدائية» التي تخوضها هي «حرب القدر والمصير» لا بالنسبة إليها وحدها بل بالنسبة إلى العالم قاطبة ولتكون اقنوماً أكبر لثورة عالمية عظمى تشمل الشرق والغرب على السواء، وتشرع للبشرية من جديد أبواب عصر إنساني أسمى يحل محل هذا العصر الشقي البائس^(١٣٠).

وغالباً ما تتجدد هذه المركزية الأنوية العربية مع تصور مركزي يحتويها أو تحتويها في شكل هرم من الدوائر المتداخلة المتحدة المركز. وهكذا تقتزن المركزية العربية تارة بمركزية شرقية، وطوراً بمركزية إسلامية، وطوراً ثالثاً بكلتا الدائرتين الشرقية والإسلامية لتكون لهما بمثابة مركز داخل المركز وربما كان أبرز دعاة المركزية الشرقية اليوم - وكما يمكن أن يستدل من عنوان كتابه بالذات - هو مؤلف «روح الشرق»، فهذا المصمم للاستراتيجية الحضارية الجديدة ييؤى الشرق «مركز القوة العالمي الجديد،

ويعمده، بالاستيهام الرغبي، ومركزاً جديداً للقوة والنفوذ والتأثير العالمي، يختلف عن «المركزين الآخرين، الرأسمالي والإستراكي، واختلافاً جذرياً تكوينياً»، وذلك من حيث أنه حامل لمنط حضاري جديد مابين، بأبعاده الفلسفية والفكرية والدينية، مياينة نوعية «للتراث الغربي التحليلي، الكمي، العطناني، المادي»^(١٤١). وبديهي أن الأمة العربية التي «تقع في قلب المنطقة الحضارية الإسلامية الأفريقية الآسيوية» مدعوة إلى احتلال «مكان الصدارة المركزية في تحرك شعوب الشرق» لترسم الطريق «لجميع القوى الأخرى» في «معركة المصير الحضاري» و«مستقبل الحضارة في العالم». وبحكم هذا الموقع الفذ الذي تحتله «أمتنا العربية» في نقطة مركز المركز، فإنها لا تستطيع أن تخوض معركة المصير الحضاري على قدم المساواة مع غيرها من أمم الشرق أو الغرب. فالقيادة أو الريادة لا بد أن تكون لها، إذ أن «غيرنا من الدوليات يستطيع أن يتكفي بعلم هنا وهناك على سارية المنظمات الدولية، لكن أعلام القطاعات المتقدمة في العالم العربي، إن لم تترقب في الصف الأول من التحرك الحضاري في عالمنا اليوم فهي كأنها لم تكن»^(١٤٢). وبدورهم لا يتفنى ممارسو المركزية الإسلامية (وقد يكون من الضروري أن تفتح هنا قوسين لنشير إلى أن كفتهم باتت اليوم ترجح عددياً بكثير كفة دعاة المركزية الشرقية) بدائرتهم الحضارية المبنية فرضياً على الأممية الدينية إلا ليؤكدوا من منطلق قومي، أو حتى شوفيني، على الدور القيادي للعرب باعتبارهم قلب المركز. هكذا لا يكاد منير شفيق يعلن عن تأسيس الإسلام في «مركز مركزي» له نموذج الحضاري العالمي، حتى يؤكد إمكانية «الوصول إلى استنتاج آخر فوراً، وهو ضرورة تحديد موقع الأمة العربية في هذه العملية، على اعتبار أن للعرب موقعاً مركزياً خاصاً في الإسلام وفيما بين الشعوب الإسلامية، وذلك بسبب الدور التاريخي المميز للعرب في حمل رسالة الإسلام وبناء دولته»^(١٤٣). وفي الفقرة نفسها التي تتدد بمحاولات الغرب لاصطناع «التجزئة والانقسامات بين الشعوب الإسلامية» وتؤكد على «الأخوة الإسلامية» وعلى وحدة «الأمة الإسلامية الواحدة» يدعو إلى تمييز العرب وتكريس دورهم القيادي داخل الدائرة الإسلامية على اعتبار أن الأمة العربية تشكل الحلقة المركزية التي يمكن أن تمسك ببقية الحلقات وتجمعها إلى بعضها»^(١٤٤). وانطلاقاً من مقولة حسن البنا القائلة إن «العرب هم شعب الإسلام المميز» يصادر محمد عسامة بدوره على أن «الأمة العربية، المتميزة قومياً في المحيط الإسلامي، مدعوة ومرشحة لقيادة هذا المحيط»^(١٤٥). وهذه «الخصوصية العربية»، التي خُص بها الإسلام العرب وأصطفاهم لها شارع هذا الدين «ليكونوا «طليعة لهذا الدين على نطاقه العالمي» وليكون لهم في «عالمية الإسلام» مكان الطليعة والقيادة»، هذه الخصوصية لا تعود إلى «عروبة القرآن» و«عروبة النبي»، ولا إلى «نهوض العرب بدور الكتيبة الأولى المتقدمة في جيش دعوته»^(١٤٦). فحسب، بل كذلك إلى عجز ماهوي في الشعوب الشرقية والإسلامية الأخرى التي ما تصدت يوماً لقيادة الشرق «في صراعه التاريخي ضد الغرب»، إلا و«خفقت فيه، سواء أقبل الإسلام أم بعده، وسواء أتولى هذه القيادة الفرس الساسانيون أم الأتراك العثمانيون. والحال أنه وكما دعت الضرورات العرب، بالأمس البعيد، إلى قيادة المنطقة، بعد أن عجز الفرس الساسانيون عن قيادتها، كذلك تدعو الضرورات العرب اليوم إلى قيادة عالم الإسلام، في المواجهة مع الغرب الاستعماري، بعد أن عجز عن ذلك الأتراك العثمانيون»^(١٤٧). وفي محاولة هشام جعيط تبرير «إمتيان الرقعة العربية» على سائر الرقع الإسلامية الأخرى، وبالتالي حق الرقعة العربية في استرجاع «محلها المركزي القديم في العالم الإسلامي» لتعود «من جديد مركز العالم الإسلامي بعد قرون من الانحسار والتبعية»، لا يتردد في التشكيك في إسلام الشعوب الإسلامية غير العربية، ومنها الشعب التركي، هذا الشعب الذي «يظهر بظهور الطارئ على الإسلام المار به في مسيرته التاريخية دون ارتباط جذري بمقوماته الأساسية. وأقول هذا بالرغم من اعتباري الكبير للدور التاريخي الذي لعبته السلطنة العثمانية عسكرياً وحضارياً في بوتقة الإسلام المتأخر. لكن فقدان الحس اللغوي والحس الثقافي وضعف الارتباط بتراث الفكر الإسلامي وضعف الإستناد إلى عالم وجداني عقلاني يغذي الشعوب البدني ويغوي الإنتماء بممارسة يومية مع القرآن والحديث وكتب الفقه والكلام والفلسفة والتاريخ وكل مكونات الثقافة العميقة، التي هي أساساً حافظة جماعية، هذا النقص الأساسي قد سهّل، على رأيي، إلى حد بعيد عملية

نفذ الأيدي من مصير الإسلام وتركيز الأنانية القومية الطورانية والانفصال عن بقية العالم الاسلامي. بل إن مشروع أتاتورك لا يزيد عن كونه مسخاً تاماً للشخصية وإعادة لتركيبها. فنفس السهولة البالفة التي جعلت الشعب التركي يتأسلم دون معارضة من طرف تقليد ديني ثقافي سابق جعلته يتقبل بنفس السهولة تقريباً العملية المعاكسة^(١٧٦).

وتقدم لنا كتابات أنور الجندي، ذات الصبغة السلفية التقليدية، مثالاً على مركزية مركبة أو متراتبية هرمياً إن جاز التعبير. فإن يكن مركز الدائرة الإسلامية هو العالم العربي، فإن العالم العربي هو بدوره دائرة للمركز الذي تمثله مصر فيه. فالجندي يعقد البيعة من جهة أولى، للعالم العربي كي يتولى إمرة العالم الإسلامي: «ما يزال العالم العربي هو قلب العالم الاسلامي، مقر العقيدة ومركز الأماكن المقدسة والأزهر، وما زال العرب يمثلون القيادة الفكرية والروحية على مذهب الجماعة والسنة»^(١٧٧). ولكنه يعقد البيعة أيضاً، من جهة ثانية، لمصر كي تتولى إمرة العالم العربي: «كانت مصر دوماً قلب الأمة العربية... ومركز القيادة في الأمة العربية.. ومنازل العالم الاسلامي كله»^(١٧٨).

وهكذا تبرز لدينا، بالإضافة إلى المركزية الأممية الإسلامية، والمركزية الإقليمية الشرقية، والمركزية القومية العربية، مركزية قطرية مصرية وظيفتها، كما في كل نظام مركزي متعدد الدوائر، أن تكون النقطة المركزية التي تتعدد عندها الدوائر كلها^(١٧٩).

على أن العينات التي نتعاطى معها من الخطاب العربي المعاصر تقدم لنا، بالإضافة إلى ذلك كله، ضرباً من المركزية له وجه من الغرابة ولكنه أكثر اتصافاً مع ذلك بالنزعة الواقعية، ولا نجد ما يمكن أن نسميه به سوى المركزية السلطوية. فجميع الضروب التي تحدثنا عنها حتى الآن من المركزية لا تعدو أن تكون استيهامات رغبة تعويضية لا تعكس واقع الأشياء بقدر ما تعكس واقع النفس التي تعيد، من موقع انجرافها، ترتيب جغرافية العالم على نحو ما كانت تمنى وتهوى أن يكون ولكن بما أن واقع التهميش هو، في الواقع، المولد الحقيقي للحلم المركزي، فإنه يُحوّل بدوره، ومن حيث هو واقع مهمل، إلى ركيزة سلبية للإسقاطات المركزية وفق الآلية التالية: أصبح أننا لم نعد إلا هامشاً، وصحيح أن المركزية في واقع العالم المعاصر، حكر لمن قضى علينا بالتهميش، ولكننا في تهميشنا بالذات نثبت مركزيتنا لأن هذا التهميش قد اقتضى، حتى يصير حقيقة واقعة، أن تتآمر وتتحالف ضدنا، على نحو لم يسبق له مثيل في التاريخ، جميع القوى التي باتت تحتكر اليوم، بفضل تكالبها علينا، ميدا الفاعلية المركزية. وبعبارة أخرى، إن التركيز في العدوان علينا هو خير دليل على أننا في نقطة المركز من العالم:

«لو قدر على أمة من الأمم الحية العظمى، عريقة كانت أم محدثة، أن تبطل بمثل ما ابتليت به أمتنا العربية، فتكون هدفاً جماعياً مشتركاً لثلاث قوى كونية كبرى غاشمة، الشعبية الاممية واليهودية الدولية والإستعمار العالمي، تعمل فيها من الداخل والخارج تمزيقاً وتفتيتاً، وإفساداً وتخريباً، وهدماً وتدميراً، فمأذا ترى سيكون مالها الحتمي المنتظر؟ أما وإن الأمة العربية إستطاعت، بالقوة والفعل، أن تجابه ذاتياً كل هذه القوى مجتمعة ومتمحدة، فإن ذلك يعني حقاً أنها أمة حية عظمى مخددة»^(١٨٠).

ويذهب داعية المركزية الإسلامية نفس مذهب داعية المركزية العربية:

«من عجب أن الاستعمار حين زحف بنفوذه السياسي والثقافي والعسكري إلى العالم الاسلامي لم يضغط بشدة ولم يركز تركيزاً عنيفاً على أمة بقدر ما ركز على الأمة العربية بحسبان أنها حاملة المشعل وقائدة الحركة التجديدية الاسلامية»^(١٨١).

ومما يزيد في تركيز هذا التركيز المعادي للأمة العربية معاداة كلية، إزلية، مطلقة، أنه يوجد في مواجهتها المعسكرين العالميين اللذين لا يجمع بينهما في جميع الحالات الأخرى سوى التناقض والعداء: ولكن على يقين أن غرض الغرب الإمبريالي المغلف بالديمقراطية لا يختلف إلا بالصيغة والأسلوب عن غاية الشرق الأيديولوجية المغلفة بالإشتراكية العلمية^(١٨٢).

وهذا هو الوبتر عنه الذي يعزف عليه رائد السلفية اليسارية:

«ما زال العالم الإسلامي واقعاً بين المطرقة والسندان، بين الإستعمار الغربي والهيمنة الشرقية،

وكأنه طائر مقصوص الجناحين... وإن كنا قد انشغلنا كثيراً بجناحنا الغربي في مواجهتنا الحديثة ضد الاستعمار، فإننا قد نسينا جناحنا الشرقي مع أن به أكثر من ستمائة مليون مسلم... فكل القوى الكبرى تجاه المسلمين سواء»^(١٧١).

بيد أن هذه العظمة الكامنة وراء منطق المركزية السلبية^(١٧٢) يبلغ واحدة من أعلى ذراه لدى داعية المركزية الحضارية الشرقية:

«إن الاستعمار والامبريالية لم يركزا هجومهما على شعب من الشعوب كما ركزاه، لقرون متتالية، على العرب... ولم تشهد أية منطقة في العالم كله مثل هذا التركيز في العدوان عبر التاريخ... والواقع والتاريخ يؤكدان أن المنطقة المعروفة الآن في الغرب بالشرق الأوسط - شرق الأمة العربية وكذا جنوب شرق آسيا - كانت منذ أكثر من خمسين قرناً منطقة الصراع المصري الرئيسي بين دول الشرق وحضاراته من ناحية، والغزاة الآتين من الشمال من ناحية أخرى... وكانت وجهة الغرب الحضارية وحروبه وغزواته وأهدافه السياسية والدينية والايديولوجية والفكرية والاقتصادية كلها تهدف إلى شيء واحد، ألا هو تحطيم كافة المحاولات الهادفة إلى إنشاء دولة عربية في قلب الحضارة الشرقية الإسلامية... إن الواقع والتاريخ يؤكدان... إصرار العرب كله - من الصليبيات إلى الامبريالية والصهيونية، من مملكة القدس إلى دولة العنصرية الصهيونية - على تقويض أركان القوة الشرقية بقيادة العرب في منطقة البحر الأبيض وشمال أفريقيا وغرب آسيا. وهذه السياسة معناها بشكل واضح ودقيق أن رسالة الغرب الحضارية تكمن في منع قيام دولة شرقية عصرية في هذه المنطقة: دولة الأمة العربية المتحدة، وهي الرسالة التي تقتضي في المقام الأول، وبشكل متصل دون هوادة، أن يعمل الغرب على حصار وعزل مصر، بوصفها المركز الطبيعي للامة العربية، وحصارها واستنزاف قواها»^(١٧٣)، في نفس الوقت الذي يثير فيه الخلافات الإقليمية والانقلابات والاضرابات في كل أرجاء الأمة العربية... ولكن المدركين لمعالم التاريخ المقارن عبر مسيرته الطويلة يعلمون تماماً أن الضرب المكثف الموجه اليوم إلى امتنا العربية، وكماشات الحصار المضروبة حولها، وأعمال التمزيق والتفرقة المتصاعدة باستمرار، لا تمثل حقيقة موقف قوي من الضعيف، ولكنها على العكس تماماً تمثل موقف قوي الامس بالنسبة لقوي الغد. فلا يُضرب ولا يُحاصر إلا ذلك الذي يتحرك، ولا يُعزق إلا ذلك الذي ينحو إلى الوحدة والجبروت»^(١٧٤).

والطريف أنه ضداً على هذه القراءة الهذائية للتاريخ، التي تضع الذات في نقطة المركز منه من الأزل إلى الأبد (أو على الأقل «منذ أكثر من خمسين قرناً»!) وتجعل منها المحور الذي يدور عليه الوجود التأمري للآخرين الذين يُحرمون على هذا النحو من أية قوامية ذاتية (فحتى رسالتهم الحضارية هي منع الذات من أداء رسالتها الحضارية!)، لا يندر أن تقع في الخطاب العربي المعاصر على عينات تنطلق من المركزية السلبية إياها ولكن لتؤكد العكس تماماً، أي لتشتكي من قلة حضور تلك الذات - لا من فرط حضورها - في وعي الآخرين، ولتباغت الغرب «في وضعية اللامبالاة، بنا، ولتتعي هامشية وتوقعنا في المنظور الغربي للعالم» وضالة «الوظيفة التي نقوم بها في وعيهم، وبكلمة واحدة، لتحجج على أننا لسنا أعداء بما فيه الكفاية حتى في نظر ذلك الآخر الذي ندعي أنه لا وجود له ولا قوام إلا بقدر ما يناصبنا العداء، أي الغرب. هكذا يكتب عبدالله ساعف، في مقال له بعنوان «رؤية الغرب لناصر والناصرية»، يقول: «أما بالنسبة لنا نحن العرب، فإن مثال الناصرية المحلل هنا [الذي لم يحط بالنسبة إلى الإنجليز] انسيا الغربية بالجانبيات التي حظيت بها حين الثورة الثقافية مثلاً] يشهد على أنه ليس لنا حتى امتياز الاعتراف بنا كخصوم أو كأعداء بالنسبة إلى أوروبا... فنحن لم نصل بعد إلى هذه المرحلة، ونحن نجسد ذلك الضعف التاريخي، ولا نعد بشيء ولا لا يتنبأ لنا بمستقبل. نحن ذلك اللانموذج، وليس لنا الحق في أن يعترف بنا، ولا نستحق في الظروف الراهنة أن نكون موضوع معرفة حقة... هكذا يرانا الغرب»^(١٧٥).

لكن هل نستطيع أن نطوي صفحة هذه المركزية السلبية التي تقوم، مهما تعددت تعابرها وصيغاتها، على مبدأ إثبات وجود الذات بغياها، بدون أن نشير إلى ضرب متميز - ومتواتر - منها قد تجوز لنا تسميته بالمركزية السلبية المعرفية، ونجد نموذجه لدى رائد العقلانية المعتدلة في تصديه لقراءة

«التاريخ الثقافي العالمي» قراءة تعدمه قواميته الذاتية وتجعل غائبه الوحيدة - تماماً كما يفعل مؤلف «ريح الشرق» - تغييب الذات العربية و«غن العربي»:

«وأخيراً، وليس آخراً، لا بد من ملاحظة ما يسود العلاقة بين تاريخنا الثقافي والتاريخ الثقافي العالمي من اضطراب وانقطاع، وذلك على حساب تاريخنا، على حساب دوره ومكانته في التاريخ العالمي. لقد بُني التاريخ الثقافي الأوروبي على الاستقلال الذاتي، فهو يبدأ أو أثنى لينتقل إلى روما ثم إلى فلورنسا ومنها إلى أوروبا الحديثة. والعلمية قائمة كلها على غبن العرب، على الاستغناء عن تاريخهم الثقافي، على إقصاء تعسفي لدور الثقافة العربية الأساسي في التاريخ الثقافي العالمي»^(١١٤).

سادساً: النكوص كعودة للمكبوتات الطفلية

إن المركزية الأنوية، سواء أكانت إيجابية أم سلبية، لا تختصر وحدها كل السلوك الطفلي، ولا المخزون في اللاشعور من مخلفات أطوار الطفولة التي تم قطعها، بل إن المركزية الأنوية، على ما تمثله في سن الرشد من علامة على تكوّن طفلي من طبيعة عصبانية أو ذهانية، تمثل بحد ذاتها طوراً متقدماً من أطوار النمو الطفلي إذا ما قيسَت إلى النزعة الأنوية الكلية LE MOI - TOUT التي تكون سائدة في الطور الأول من الطفولة في السنتين الأوليتين من الحياة، فاعتبار الذات مركز العالم يعني، بعد كل شيء، الاعتراف بوجود العالم. والحال أن الطفل في الطور الأول من الطفولة لا يعرف وجوداً غير الأنا ولا يرى في موضوعات العالم المحيط سوى إمتدادات لهذا الأنا امتدادات جسدية إن جاز التعبير. بقول جيزار باندل: «أن مفهوم الآخر، الغير من حيث هو مستقل وله غاياته الخاصة، لا يكون له من وجود بعد بالنسبة إلى الطفل»^(١٧٩). والحال إن الخطاب العربي المعاصر، من حيث هو خطاب تكوّن، يقدم بعد عينات من موقف طفلي يعتبر أن الآخرين هم فعلاً الجحيم، وأن محض وجودهم - وكم بالأولى الإعراف بهذا الوجود وبضرورته - هو بعد ذاته جرح نفسي أشدّ إبلاماً من أن يحتمل. فصاحب مشروع «نقد العقل العربي» ما يفتأ يعلن ويكرر الإعلان أن «غياب الآخر شرط لنهضتنا»، وأن «غياب الآخر - هو فعلاً شرط في نهضة العرب» وأن «غياب الآخر» شرط ضروري - وأن ليس كافياً - «لحضور الأنا العربي»^(١٨٠). وهو يحوّر مفهوم غرامشي عن «الاستقلال التاريخي» ويزيحه عن موقعه في الجدلية الإجتماعية ليوطنه باتجاه القطيعة الحضارية مع «الآخر» الذي هو بطبيعة الحال «الغرب»^(١٨١) من خلال الإعلان من أن «المهمة الأولى والأساسية المطروحة على الساحة العربية الراهنة هي تحقيق الاستقلال التاريخي للناس للذات العربية». وهكذا، وبدل أن يكون الآخر عامل إغناء وتكامل وتفاعل متبادل، يضحى عامل إفقار وللأنا وتجريد له من ملكه، بل من كينونته، كما تقضى المهمة المطروحة على هذا الأنا هي التأسيس السلبى لهوية عن طريق نفي الآخر/الخصم. وإذا كان ممثل العقلانية المعتدلة يكتفي بهذا الصدد بأن يعلن: «لأننا لا ننزعج لشيء أكثر من نزاعجي من... إن أشرب وأكل بمعرفتي ليست لي»^(١٨٢)، فإن غيره من دعاة «الاستقلال التاريخي التام للذات العربية»، يرفع مبدأ القطيعة الحضارية مع الغرب إلى درجة الأمر المطلق. هكذا يعلن عادل حسين مثلاً: «أنا إنسان متعصب ولا أريد أن أصبح غربياً»^(١٨٣). كما يفلو جلال أحمد أمين في هذه النزعة التطهيرية الحضارية إلى حد إعلان يأسه من الجيل الحاضر لأن هذا الجيل، مهما طلب الإغترسال والتطهر، فسيبقى يحمل «تركة ثقيلة من التقريب والخضوع»، وإلى حد تعليق أمه، كل أمه، على الجيل القادم أو بعد القادم، لأن جيل الأحفاد هو وحده الذي يمكن أن يقبض له أن ينجو نجاة تامة من تلويث الحضارة الغربية وأن يجدد إتصاله بالتراث في طهارة مطلقة دونما إفتتان «بأي شيء» من منتجات الحضارة الغربية» ودونما خضوع «لأي مسخ أو تشويه جديد»^(١٨٤). وهذه النزعة التطهيرية الحضارية لا يشفي غليلها أن تتعقب كل أثر «للتقريب» في العصر الحاضر لتحوه حالاً، بل ترتد على أعقابها نحو الماضي البعيد لتتحرى عن «رواسب الحضارات القديمة في التراث» لتصفية منها وتعتد إلى طهره ناصعاً. هكذا وقف، د. علي عيسى عثمان في «مندوة التراث وتصدّيات العصر» مطالباً بتصفية تلك «الرواسب» في إطار «عملية ضخمة» تهدف إلى تحرير «الحضارة العربية الإسلامية» لا من

«آثار الاستعمار الغربي الحديث» فحسب، بل كذلك من «آثار الحضارات القديمة التي سبقت الإسلام» والتي كان لها فعلها السلبي في «تشكيل عقول وقيم المسلمين» وفي حرف «تراث المسلمين» وتلويث نقائه إلى حد بات يتعذر معه اعتباره «مראה صادقة للإسلام». ويخلص من ذلك كله إلى القول: بما «أن تراث المسلمين في مجمله كان مزيجاً من الإسلام القرآني والسني من جهة، ومما كان ترسخ في بيئة المسلمين من قيم ومن أنظمة سياسية وغيرها، استقرت فيهم وفي بيئتهم بعد الإسلام، من جهة أخرى، فربما أن المسلمين سوف لا يتحررون من ذلك التراث إلا بتحرير نظام الدين الموجود في القرآن مما فعلته رواسب الحضارات القديمة في تراث المسلمين الذي لم يكن وليداً خالصاً، ولا كان مראה صادقة للإسلام الموجود في القرآن»^(٧١). وكما لنا أن نتوقع فإن أول المطلوب تصفيته من «رواسب الحضارات القديمة هذه» أثار «الغزو الثقافي اليوناني» المؤل في اللاشعور الجمعي العربي^(٧٢) على أنه مقدمة وتجربة أولى لعملية الخضاء الجماعي التي مارسها - وما زال - «الجزّاح الغربي» في العصر الحديث. هكذا نجد من يعلن اليوم أن «ترجمة الفلسفة اليونانية، التي وصلت إلى قمة الجهاز السياسي في عهد المأمون، كانت أحد عوامل الهزيمة الثقافية، بل الهزيمة العسكرية.. عبر الغزو التتاري والغزو الصليبي»^(٧٣). وعلى هذا النحو أيضاً يتبرأ ممثل السلفية التقليدية ممن «يطلق عليهم فلاسفة الإسلام» (الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد)؛ لأن هؤلاء الفلاسفة ليسوا «إلا إمتداداً فكرياً للمدرسة اليونانية للفلسفة، وكانوا دوائر منفصلة عن تيار الفكر الإسلامي الأصلي، لفظهم المجتمع الإسلامي وأعلن أنهم لا يمثلونه في شيء، وأن الفلسفة الإسلامية الحقيقية إنما تتمثل في كتابات علماء أصول الدين (المتكلمين) وعلماء أصول الفقه (الأصوليين)، وأن الفكر الإسلامي عامة لم يقبل المنطق اليوناني على الإطلاق، وكان له منهجه الخاص في العلوم العقلية واللغوية... وقد تأكد في ظل التحقيق العلمي دور المسلمين في الحضارة والفكر الإنساني بأنهم لم يكونوا عالة على اليونان، ولم يكن فكرهم الفلسفي موصول الوشائج بالفكر اليوناني، ولم يكن المسلمون أبداً صورة من صور اليونان حقيقة أو مشوهة. بل كان لهم الكيان المستقل والنيبوع الذي تجر منه النور المشرق الذي سطع في أوروبا عبر أسبانيا وصقلية، هذا النور العظيم الذي انبعت أساساً من الأصل الإلهي العظيم (القرآن) على يد الرسول الأعظم محمد بن^(٧٤) عبدالله (ﷺ).

وكما تقتضي دواعي كلية القدرة النرجسية، التي هي على الدوام تخيل طفلي، وكما يمكن أن نتبين من الشاهد الأخير، فإن النزعة الأخوية الكلية لا يكفها أن تنكر أي ذنن عليها للآخرين، بل يدفع بها النهم إلى تعقل وجود الغير على أنه محض مديونية. فالأنا الطفلي بقدر ما لا يطيب له أن يدين بشيء لأحد، يطيب له أن يدين له الآخرون بكل شيء. فهو يؤسس ذاته في امتلاك مطلق، ويؤسس الغير في افتقار مطلق. وليس عسيراً علينا أن ندرك ما يمكن أن تتمخض عنه هذه النزعة الأنوية الكلية في حال ترجمتها إلى فلسفة في الحضارة وحوار الثقافات. فالخطاب العربي المعاصر يقدم لنا عينات لا يمكن أن تقع تحت حصر عن نهم الأنا العربي، في تحرقه إلى تضميد جرحه النرجسي، إلى تنصيب نفسه في وضع الدائنية الحضارية المطلقة، وإلى تنصيب الآخر - وهو دوماً الغرب، مصدر الجرح - في وضع المديونية. وبما أنه ستكون لنا عودة مطولة إلى هذا الوضع من خلال تحليلنا «للحالة» التي يقدها لنا فكر ممثل السلفية اليسارية حسن حنفي، فسنتكفي هنا بشواهد ثلاثة نعتقد أنها تمثيلية بما فيه الكفاية. يتسامح د. رشدي فكار: «لو أن الحضارة العربية الإسلامية لم يكن لها وجود، أكان وجود لهذه الحضارة الغربية التي يعيشها الغرب وبنيتها بها؟ والإجابة - لحسن الحظ - التي يتفق عليها الجميع، باستثناء الرؤوس المنفلة والمتطرفة والمتعصبة ذات العصبية الفكرية، أنه لولا الحضارة العربية الإسلامية لما كانت الحضارة الغربية المعاصرة... فلم ينقذ عقل الإنسان الأوروبي المصادر إلا الحضارة العربية الإسلامية حين أشرقت شمسها عليه.. ولولا التأثير بتعاليم العلامة العربية إبن رشد من بين التأثيرات الأخرى لما كانت العقلنة الغربية... فالحضارة العربية الإسلامية... كانت أساساً يتيماً من بين أسس الحضارة الغربية المعاصرة التي من الصعب أن نُعزل جذورها عن الإسلام. فهناك علاقة عضوية بينهما، اللهم إلا إذا تنكر الإبن لأبيه، وعندئذ تغدو حضارة لقيطة»^(٧٥). وبدوره لا يؤكد أنور الجندي على واقعة التعدد

الحضاري في التاريخ إلا تثبيتها لما تدين به الحضارات الأخرى، وعلى رأسها الحضارة الغربية، للحضارة الإسلامية دونما أي إعتراف بالمقابل لما تدين به الحضارة العربية الإسلامية للحضارات الأخرى، ولا سيما منها اليونانية قديماً والغربية حديثاً. وهكذا، وعلى حين أن واحدة من «الحقائق الواضحة التي كشفت عنها الثقافة العربية أنها لا تنمو إلا من خلال جذورها وباستحياء قيمها»، وعلى حين أن «الحضارة الإسلامية تتسم بالإبداع والذاتية التي أقامت لها طابعاً مميزاً ومنهجاً خاصاً»، مما ضمن لها «الأصالة العميقة الجذور» وأتاح لها أن تكون في ذاتها «نسيجاً تام الصنع»^(١٧٦)، فإن الحضارة الغربية بالمقابل لم تستمد مقومات نمائها إلا من غيرها، فهي ليست «غربية» إلا بالتسمية، أما في الحقيقة فهي «ملك للبشرية وليس للغرب وحده» لأنها في الأساس والجوهر «ثمرة جميع الحضارات التي سبقتها، وأبرزها اليونانية والمسيحية والعربية الإسلامية»^(١٧٧). ومديونيتها هذه للحضارات الأخرى، ولا سيما منها الأخيرة، تكاد تكون مطلقة: «إذا قال اندريه سبغريد إن حضارة الغرب تتميز بقدرتها على الاختراع في علم الآلة، فإن مصدر هذا مستمد من الحضارة الإسلامية التي ابتدعت النهج العلمي التجريبي»^(١٧٨). وهذا البند الأخير من مديونية الحضارة الغربية للحضارة العربية الإسلامية يحظى من ممثل السلفية التقليدية بتركيز لافت للنظر: فهو لا يفتأ يكرر بصور وأشكال شتى أن «الإسلام يتميز في موقفه من الحضارة والنهضة بأنه منشئ المنهج العلمي التجريبي الذي بنت عليه أوروبا الحضارة»^(١٧٩)، وأن «الحضارة العربية الحديثة لا تنفي وجود حضارات أخرى ما تزال حية، من بينها الحضارة الإسلامية»^(١٨٠)، وهي مدينة في جذورها وأصولها للمنهج العلمي التجريبي الإسلامي^(١٨١)، وأن «الحضارة الغربية الحديثة استمدت مقوم نمائها من التراث اليوناني الذي حرره الفكر الإسلامي وأضاف إليه المنهج العلمي التجريبي الذي هو ثمرة الفكر الإسلامي»^(١٨٢). ولا يسر علينا أن ندرك أن هذا التركيز من جانب ممثل السلفية التقليدية على بند «المنهج العلمي التجريبي» من المديونية الغربية للحضارة العربية الإسلامية إنما يصيب ثلاثة عصفائر بحجر واحد:

١ - تأكيد الطابع المطلق، أو على الأقل المألوف، لهذه المديونية، فما دام أهم ما تتميز به الحضارة الغربية هو قدرتها على الاختراع في عالم الآلة، فإن إثبات استنادها لمنهج العلم التجريبي، يعني تجريدنا (أنقول: خصاصاً؟) من مخترعها الأول ودفعها بالنقص والسلبية واللاهوية على اعتبار أنها تدين بأهم ما يميزها غيرها.

٢ - تضخيم الجرح النرجسي: فما دامت الحضارة الغربية قد استعارت «المنهج العلمي التجريبي» من الحضارة العربية الإسلامية، فهذا معناه أن هذه الأخيرة هي المالكة الأصلية والفعلية لهذه الاستطالة «الفالوسية»، ولا مبرر بالتالي لأن تعاني ما تعانيه الآن من عقدة نقص وعدم ملك تجاه الحضارة الغربية وتجاه قدرتها - المؤولة بالضرورة في اللاشعور على أنها من طبيعة فالوسية - على الاختراع في عالم الآلة.

٣ - إذا كانت الحضارة الغربية لم تستعمر من الحضارة العربية الإسلامية سوى «المنهج العلمي التجريبي» وحده فهذا لأننا ناضلها وطبقناها «مادية» وما كان لها، بحكم ماضيتها بالآلات، أن تستعمر منها سوى هذا الجانب المادي، القابل أصلاً للتخسيس باعتباره مبدأ مؤثراً، دون الجانب الروحي، القابل على العكس للصغالة في التقييم باعتباره مبدأ مذكراً. وهذا ما يفصح عنه ممثل السلفية التقليدية بوضوح حين يقول: «المعروف أن الفكر الغربي لم يعرف طريق القوة إلا بعد أن تحرر من قيد الوثنية وامتنع مفاهيم الفكر الإسلامي، وهي قيم الحرية والعدل والوقوة التي أخرجته من الأدبية والرياسانية والانعزال عن الحياة. لقد كانت تعاليم الفكر الإسلامي هي العامل الحيوي الذي جعل الفكر الغربي ينفض عن نفسه قيد الجهل. فلما نجحت الثقافة الغربية في بناء فكرها العلمي على أساس المنهج العلمي التجريبي الإسلامي وأقامت حضارتها، عادت، تحت ضغط قوى مؤثرة، مدفعها السيطرة عليه وتدميره، فأرادت العودة إلى التماس قيم اليونان والارغيفيق والوثنية المادية، والتمسك بطبيعتها القديمة التي لم يكن الدين جزءاً من تكوينها، وعادت حينئذ إلى التحرر الكامل من قيم الدين والأخلاق»^(١٨٣).

ولكن مهما يكن من شأن هذه الفزعة الانوية الكلية التي لا تعترف بوجود الآخر أو بملكه إلا لتصادره لحسابها أو لتجرحه في خانة ملكها، فإنها، باعتبارها بوجود الموجود، تظل تضمن لنفسها حداً

أدنى من الموضوعية يقبها من الفرق النهائي في عالم الهذاء. ولكن الخطاب العربي المعاصر لا يخلو مع ذلك من عينات تنم عن إلغاء هذائي ملك الآخر ولوجوده معاً، وعن تطرف في محو كل الحدود التي يمكن أن تفصل بين الذات والموضوع، وعن تضخم في النزعة الأنوية الكلية المتحولة على هذا النحو إلى نزعة ابتلاعية لا حد لنهمها ولا ضابط من أية بقية باقية من الموضوعية. هكذا يقوم علي عيسى عثمان، في مداخلة له في «ندوة التراث وتحديات العصر»، بعملية مهادنة مطلقة بين التراث الغربي والتراث العربي الاسلامي باعتبار الأول مجرد متظهر للثاني وواحد من تجلياته، مما يجعل إشكالية الأصالة والمعاصرة محلولة من تلقاء ذاتها:

«ننظر بعدم الراحة الفكرية إلى الأوراق التي قدمت. ومرد ذلك إلى أننا - فيما يبدو - ننظر إلى التراث الغربي نظرة وكأنه جنس آخر، يختلف إختلافاً تاماً عن التراث الاسلامي، وأن الجمع بينهما جمع بين متضادين لا يجتمعان. وفي رأيي أن هذه النظرة هي في حد ذاتها السبب في التعتير الفكري الذي ينعكس في محاولة المصالحة بين الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر. وتعود نظرتنا هذه إلى أننا أخذنا تفسير الغربيين لتراثهم وكأنه التفسير الصحيح. فهم يرون أن تراثهم يعود في جذوره إلى الفكر اليوناني وإلى التراث اليهودي المسيحي. فلا يعترفون بأي فضل للإسلام، أو حق بأي قرابة بين التراث الغربي والتراث الاسلامي. وأما الحقيقة فهي غير ذلك. فالأصول التي جاء بها القرآن وأقام نظام الحياة الكلي عليها هي الأصول التي انطلقت منها الحضارة الغربية الحديثة وقامت عليها وما تزال تتوجه بها»^(٨١).

سابعاً: النكوص كتقهقر من تلقائية الفعل إلى آلية رد الفعل

ما دمنا بصدد النزعة الأنوية الكلية والتأسيس السلبي لهوية الذات عن طريق نفي الآخر، فلنقل إن هذا النفي قد يأخذ، في إحدى صوره، شكل مناقضة آلية مطردة للآخر. ففهمنا فعل هذا الأخير، أو مهمما صدر عنه من رأي أو موقف، فإن الذات - والذات - هنا لا تعود تعبيراً مطابفاً - ستفعل العكس أو ترتئي العكس، ولا يصعب أن نتقري في روح المناقضة هذه، بل في لاهوت الضدية هذا، موقفاً يكرز لاشعورياً موقف الأنا الطفلي الذي غالباً ما يحتاج، كيما يثبت شخصيته، إلى معاكسة من حوله من الراشدين وإلى مناقضتهم قولاً أو سلوكاً. ويلاحظ علماء النفس بالفعل أن الطفل، وهو في أول سبيله إلى تكوين شخصيته، يمر في العادة، بعد طور التقليد - النابض الأساسي لكل عملية تربية - بطور الميل إلى المعاكسة والمناقضة. وعلى الرغم مما بين هذين الطورين من أطوار نمو الشخصية من تعارض ظاهري، فإنهما ليسا متناقضين بقدر ما هما متناظران، بل متكاملان. فالمنافضة هي، بنوع ما، ضرب من تقليد سلبي، وإن كانت تمثل من منظور النمو طوراً أكثر تقدماً من طور التقليد الإيجابي المحض. إذ كما يقول أندريه بيرج، وهو من الاختصاصيين في علم نفس الطفل التربوي، فإنه «على حين أن التقليد يصدر عن نزوع أولي سابق لتكوين الشخصية المستقلة ذاتياً، فإن المناقضة تمثل أول مجهود من قبل الطفل لتكوين تلك الشخصية المستقلة ذاتياً ولتحديد نطاقها ومعالمها التي ستكون له بمثابة فاصل عن العالم الخارجي. ولئن كان التقليد ينزع في الأصل نحو الآلية، فإن المناقضة تتجلى على العكس كعامل يرمي إلى قطع الآليات؛ ولئنما بقدر ما تصبح آلية بدورها يمكن القول بأنها تتبتدع عن وظيفتها»^(٨٢). والحال أن الخطاب العربي المعاصر يقدم لنا عينات من موقف نكوصي لا سبيل إلى المماراة في أنه يحيي، من حيث يريد أو لا يريد، آلية المناقضة الطفلية، لا تلك التي يصح وصفها بالإضافة إلى الطفل بأنها سوية، بل على وجه التحديد تلك التي تخل بوظيفتها وتنزع إلى أن تكون آلية محضة. ويجد هذا الموقف تعبيراً مركزاً عنه في مداخلة لمثل السلفية المنفتحة - محمد عمارة - حينما قال في ندوة نظمت في المملكة العربية السعودية عام ١٩٨٨ حول «التراث والفنون الشعبية»: «إذا كان الغرب يفرق شعره، إلى جانب معين، فنحن نفرقه إلى الجانب المعاكس؛ وإذا خلق ذقنه فنحن نطيلها، وإن أطالها فنحن نحلقها»^(٨٣) وعلى الرغم من أن الإيديولوجيا المعلنة التي يصدر عنها مثل هذا الموقف هي إيديولوجيا الأصالة ورفض التغريب والتبعية،

فمن الواضح أننا هنا أمام موقف يقوم على التقليد الآلي، وإن العكسي؛ موقف لا قوام له ولا غائية إلا بضده؛ موقف تتبع سيادته لا من ذاته AUTONOME بل من غيره HÉTÉRONOME^(١٧٨)؛ وبكلمة واحدة، موقف عادم الأصالة كلياً يقوم لا على الفعل، بل على رد الفعل.

ولا يتسع المجال هنا لتقديم نماذج من الأدبيات العربية المعاصرة التي تتحول فيها لفظة «الغرب» أو صفة «الغربي»، في كل ما له صلة بالسياسة أو الاقتصاد أو الاجتماع أو حتى النقد الأدبي^(١٧٩)، إلى كلمة رجعية يكفي أن تلفظ حتى تحضر حالاً إلى مجال الوعي ضرورة العمل أو التفكير بالإتجاه المعاكس. ولكن بما أن الموضوع المحوري لدراستنا هو الخطاب التراثي فحسبنا أن نسوق الشواهد التالية المستقاة من حقل «رد الفعل» على «الفعل» الإستشاري.

فانطلاقاً من موقف هذاثي لا يتعقل الآخر - وهو هنا المستشرق - إلا على أنه عدو، ولا يقر له بغائية أخرى غير التآمر والعدوان وممارسة الهيمنة على الذات^(١٨٠)، يجري تحويل هذا الآخر/العدو إلى معيار مطلق للتفكير الضدي وللحكم العكسي أي ما تكن الخسائر التي يمكن أن ترتب على هذا الموقف بالنسبة إلى «الذات» نفسها وإلى تراثها الذي يقال لنا - مع ذلك - إنه موضع أطماع ذلك المستشرق للميت النيات. فإن يكن كتاب «الآغاني» للأصفهاني، مثلاً، واحداً من أثنى كنوز الأدب العربي القديم، فإن المريض بعقدة الغرب الذي هو السلفي العربي المعاصر لا يتردد في أن يعلن براعته وبراعة الأدب العربي «الأصيل» من ذلك الأثر الفذ ليجرد أن المستشرقين كانوا هم الذين نبهوا إلى أهمية إحيائه. على هذا النحو، يكتب أنور الجندي بالحرف الواحد: «إن الإستعمار الفكري هو الذي فرض علينا منهج العمل في إحياء التراث عندما وجدنا نتجه إليه. فما أحببنا من التراث إنما كان بتوجيهه. وكان أبرز ما أحببنا كتاب «الآغاني» الذي أعطي أهمية ضخمة لا حد لها، وكتابات ابن عربي، والسهوردي وشعر أبي نواس وبيشار بن برد. وكان لهذا قصد مدبر. فالآغاني كتاب يحاول فيه أن يعطي للمجتمع الإسلامي صورة عصر شك وفسق ومجون... ومؤلفه أبو الفرج الأصفهاني (٣٥٦ هـ) كان شعبياً منحرف المذهب، أراد بكتابه بث روح التدمير في فكر الأمة العربية، كما عرف بأنه كان مسرفاً أشنع الإسراف في اللذات والشهوات... ولقد أثار هذا الكتاب (٢١ مجلداً) إهتمام المستشرقين، واهتم به تلاميذهم في العالم العربي، واعتمد عليه كثيرون منهم في كتابة تزيخ الاسلام وتاريخ الادب العربي كما فعل جرجي زيدان وطه حسين وغيرهما»^(١٨١).

وإذا كان المعتزلة وابن رشد وابن خلدون يمثلون لحظة ثعينة في تراثنا الفلسفي والفكري، تتمثل في الانتصار للعقل ضمن حدود الدين، فإن المريض بعقدة الغرب الذي هو المثقف العربي المتسلف لا يتردد في الدعوة إلى إعادة تمشين تلك اللحظة باتجاه تخييسي سلمي ليجرد أن أدوات «الاستعمار الفكري» الذين هم المستشرقون كانوا السباقين إلى إبراز أهمية أولئك المثقفين المتميزين للنزعة العقلية^(١٨٢) في التراث العربي الاسلامي. هكذا يكتب جلال أحمد أمين بالحرف الواحد: «إن المرء لتساوره شكوك كثيرة حقيقية في أن دأب المستشرقين على تمجيد ابن خلدون أو ابن رشد أو إعلاء شأن المعتزلة على سواهم. ودأبنا نحن على مسابرتهم في هذا التمجيد، قد لا يكون له من سبب إلا ما يوجد بين منهج هؤلاء المفكرين العرب ومنهج الفكر الغربي من إتفاق. وأن علينا مراعاة أشد الحذر في تصنيف مفكرينا وترتيب بعضهم فوق بعض تبعاً لما تمليه تحيزات الفكر الغربي»^(١٨٣).

ثامناً: التكوص كارتداد شعلي عن عصر النهضة

يقول فؤاد زكريا: «إنه لأمر يدعو إلى الأسى العميق أن يجد المثقف العربي نفسه في أواخر القرن العشرين مضطراً إلى أن يخوض معركة كاد المفكرون العرب في أواخر القرن التاسع عشر أن يجسموها نهائياً لصالح العقل والتقدم. فهل هناك دليل على انتصار خصوم العقل، وأعداء التبادل الفكري النخب، أبلغ من نجاحهم في العودة بمستوى الجدل الثقافي قرناً من الزمان، بالنسبة إلى العرب أنفسهم وخمسة قرون على الأقل بالنسبة إلى المجتمعات المتقدمة؟»^(١٨٤).

والحال أن الإضافة الوحيدة التي يمكن أن نضيفها إلى هذه الملاحظة الأسبانية الصادرة عن يمكن اعتباره المحامي الأخير للنزعة العقلية الطليقة في الخطاب العربي المعاصر هي أن ما نحن بصدد مواجهته اليوم على صعيد هذا الخطاب ليس حالة ارتداد إلى عصر النهضة، بل بتعبير أدق حالة ارتداد عن عصر النهضة.

وقد كنا رأينا كيف يجري على قدم وساق تأثيم عصر النهضة باعتباره، على حد تعبير عامر غديره، عصر «الاستعمار والتشويه الذاتي والغزو الثقافي» ولا يتردد فكتور سحاب في مقال يحمل هذا العنوان الدال «تفسير الهزيمة ورد الاعتبار إلى التراث» في دمج عصر النهضة بأنه عصر «الهزيمة التاريخية» التي واجهناها في صراعنا مع الغرب على مدى القرنين الماضيين^(١١١). ويدين منير شفيق عصر النهضة باعتباره عصر «إحلالاً لتفريب الفكري والحضاري محل الإسلام». ويشكك في التسمية نفسها: «الإصلاح والنهضة هنا أصبحا يطلقان على التفريب وتبني الحضارة الأوروبية والتخلي عن الإسلام ومحاربه بكل السبل، أي أصبحا يطلقان على نقضهما»^(١١٢). ولئن كان عصر النهضة العربي قد استمد اسمه ومرجعياته من عصر النهضة الأوروبي، ومرجعياته، فإن مؤلف «الإسلام في معركة الحضارة»، لا يتردد في أن يفتح من كتابه «باباً في تقويم عصر النهضة الأوروبية» ليدين هذا السمي لعصر النهضة العربي بأنه «عصر ردة وانحطاط، عصر الظلمات والإستبداد والطاغوت... عصر الإجرام وأرتكاب كل أشكال الموبقات»^(١١٣). ويخلص من هذه الإدانة المذهلة لعصر النهضة الأوروبي إلى استنتاج مفاده أنه «ما لم يقتلع فكر النهضة من جذوره باعتباره منذ المنطلق فكراً رجعيّاً ومضاداً للثورة ومعادياً للشعوب والانسانية، فلن يكون هناك إمكانية لخلاص العالم من الحالة الامبريالية الراهنة التي هي الاستمرار لعصر النهضة». ويديهي أن الهدف من إعادة النظر الهازئية هذه في «فكر عصر النهضة الأوروبي باعتباره وثناً عنصرياً إستبدادياً... على الرغم من محاولاته الإختباء وراء كلمات كبيرة مثل «العقل والعلم والحرية والديموقراطية»، هو أن يعاد النظر بكل ما وصلنا من فلسفات وأفكار وعلوم انسانية أوروبية» وأن يعاد بوجه خاص «النظر في تلك المقولات التي انبهرت بعصر النهضة الأوروبي، فوضعت معولها في خدمته وهي تضرب مجتمعاتنا الاسلامية، وحملت ظلامه وهي تحسب أنها تحمل نوراً، وعملت على إطفاء نور الاسلام وهي تدعي بأنها تطرد الجهل والتخلف»^(١١٤).

وتدعيماً لعملية تأثيم عصر النهضة باعتباره، جوهرياً، عصر عمالة للغرب، فإنه لا يندر في زمن الردة هذا أن يجري التركيز على البعد الطائفي في تلك العمالة المزعومة. وعلى هذا النحو يقول ممثل السلفية التقليدية: «هناك حقيقة لا سبيل إلى تجاهلها، هي أن الاستعمار ركز على الأمة العربية أكثر مما ركز على أي جزء آخر من العالم الإسلامي، وجعل مصر في مخطط الاستعمار والتبشير والتفريب قدحاً مملئاً باعتبارها قلب العالم الإسلامي ومركز القيادة من الأمة العربية»^(١١٥). فصنف مصر هي التي كانت تحمل الأفكار والدعوات المختلفة، وعملاء الاستعمار الذين يكتبون باللغة العربية في المقطم والأهرام والهلال والمقنط والمدينة وغيرها من صحف اللينانيين المتأمرين كانت تحمل لواء مخطط التفريب كاملاً. هذه الصحف التي عاشت وأمدت بها العمر، بينما سقطت الصحف الوطنية واحدة بعد الأخرى^(١١٦). وبدوره يطلق ممثل السلفية اليسارية تهمة العمالة الطائفية بالجملة على العلمانيين من النهضةيين العرب، ولكن مع تسميتهم بأسمائهم هذه المرة: «قام العلمانيون في بلادنا منذ شبلي شميل ويعقوب صروف وفجر أنطون ونقولا حداد وسلامة موسى وولي الدين يكن»^(١١٧) ولويس عوض وغيرهم يدعون إلى العلمانية بهذا المعنى الغربي: فصل الدين عن الدولة، الدين لله والوطن للجميع. والملاحظ أنهم كلهم كانوا من النصارى، وغالبيتهم من نصارى الشام، الذين كان لاؤهم الحضاري للغرب، لا ينتسبون إلى الإسلام ديناً أو حضارة»^(١١٨). ويوسع منير شفيق، وفق التصنيف الطائفي إياه، قائمة عملاء الغرب السياسيين والحضاريين ليضيف إليها بعضاً من أبرز أسماء الأدب العربي المعاصر، ولا سيما في شقة المجهري. هكذا يقول: «من يطلع على وثائق المؤتمر العربي الاول ١٩١٢... وعلى الوثائق التي نشرتها مجلة «المستقبل» في ٢ نيسان ١٩٨٢، يجد من الصعوبة بمكان عدم وضع علامات سؤال كبيرة حول ارتباطات

معظم رواد التغريب الفكري والسياسي الأوائل بالدول الاستعمارية الغربية. ولهذا تسامل انطوان عبدالمسيح، وهو ينشر الوثائق المذكورة أعلاه في «المستقبل»، هل كان جبران خليل جبران عميلاً لفرنسا، لأن الوثائق تشير إلى أن جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة وأمين الريحاني وشكري غانم وأيوب ثابت، نعيم دياب، شكري بخاش، عبدالمسيح حداد، ونسيب عريضة وإيليا أبو ماضي، أيادو السياسة الفرنسية الرامية إلى السيطرة على سورية الكبرى، بل أن هذه الوثائق تدّهب إلى التأكيد على أنهم وقفوا ضد استقلال لبنان الكبير، وطالبوا بحكومات فدرالية تحت الحماية الفرنسية»^(٣٠). ويؤيد جيه كوثراني هو الآخر هذا التصنيف الطائفي للكلاء النهضويين المزعومين لحضارة الغرب، ولكنه يلاحظ أن التغريب لم يقتصر فقط على العروبيين والقوميين، بل «وقع فيه أيضاً بعض الاسلاميين». إذ كما وجد تيار قومي عروبي علماني تأول القومية العربية على أنها «دعوة للاتحاد بالغرب، ولا سيما بالطرف الفرنسي»، وهو التيار الذي انتظم فيه، بالإضافة إلى شكري غانم ونجيب عازوري، «العديد من عروبيين مرحلة ما قبل الحرب الأولى: ندره مطران، جورج سمنه، خليل زينية، أرقش، ثابت»، كذلك وجد هناك إسلام متغرب، أو إسلام يحاول أن يطرح المسألة من وجهة نظر مقطوعة الصلة بالتراث، أو أن يوظف التراث بمصالحة الغرب، أن يوظف الإسلام، أن يجتهد في الإسلام لقبول الغرب»^(٣١). ويضيف وجيه كوثراني قوله: «قد أفاقى البعض عندما أعطي مثلاً على هذا الإسلام الذي يحاول أن يستحضر النموذج التراثي لمصالحة مع الغرب، والمثل هو محمد عبده. لقد نشرتُ نصوصاً من مجلة المفلح لمحمد عبده ورشيد رضا حول علاقة محمد عبده بكرور، حول علاقته بالحاكم المدنية. ولكرومر كتاب معروف يشيد فيه بالدور الذي قدمه محمد عبده في مصالحة الإسلام مع القوانين المدنية الوضعية (قوانين التجارة وقوانين الأموال الشخصية)»^(٣٢). ومثل هذا التشكيك في وطنية الرائد الكبير للسلفية الإصلاحية نجده أيضاً عند علي زيعور الذي يقدم كتابه «الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده» - وهو الجزء الحادي عشر من مشروعه للتحليل النفسي للذات العربية - مثلاً عنيئاً، بل ثراً، على أن معطيات التحليل النفسي قابلة هي أيضاً للتوظيف توظيفاً تكوئياً، على الرغم من أن التحليل النفسي هو بالأساس علم الوقاية والحماية من النكوص. هكذا يتسامل هذا المحلل النفسي والإنساني للذات العربية: «هل وقع محمد عبده في شبكة خبيثة - فكرية أو سياسية - كان يهركها كرومر، مرزا محمد باقر، والمستشرق براون الذي كان يحضر دروس الإمام، وأخرون؟ نتذكر ذلك، أو أن ذلك ليس سهلاً على دراستنا برغم منافع الكشف عن تلك الأمور. إن علاقته مع مرزا م. باقر، للمثال، ربما تظهر هذا الأخير بآبياً، لا سيما إن تذكرنا أن براون، جاسوس الانكليز في إيران، كان شديد الصلة بالبهائية والبهاية إبّان دراساته أو «خدماته الجليلة» للاستشراق. وفي جميع الأحوال، فإن تلك الشبكة التي نتخيل وجودها»^(٣٣)... تتوازى مع خلفية ثقافية عند الإمام، ربما علمتا معاً على تعزيز الخطأ أو «التيار الذي لم يبين للعرب أدب مقاومة، ولا فكراً مجابهاً يجدد ويتحدى»^(٣٤). ولا يضرب علي زيعور صفحاً عن تهمة العمالة هذه وعن «التصوف الخفي عند الإمام وصلاته السرية وعلاقته المغطاة مع القواهر» (أي مع المستعمرين أو الغربيين صانعي الجرح النرجسي) إلا ليجري لمثل السلفية الإصلاحية محاكمة شاملة، على مستوى الشعور واللاشعور معاً، لا بصفته الشخصية فحسب، بل باعتبارها كذلك مثلاً بارزاً «لنمط اجتماعي مهجّن ومهجّن» اعتمد في «منطقه وجهازه المعرفي وأفهوماته الكبرى على أدوات «هي بدورها أيضاً مهجّنة ومهجّنة»^(٣٥). وصفة «التهجين» المزدوج هذه هي التي يطلقها أيضاً محلل الذات العربية بلا تردد على مثليين كبار آخرين للسلفية الإصلاحية، ومنهم الشيخ حسين الجسر والشيخ رشيد رضا، وذلك لا شيء إلا لأن الشيخين أرادا «الجمع بين علوم الغرب وعلوم التراث» وطالباً «النهل من الغرب ومن التراث، من المؤسسة الأوروبية ومن النظم الإسلامية القائمة»^(٣٦). ويختتم علي زيعور محاكمته لمثل «مدرسة العروة الوثقى المنارية»، التي ما استطاعت أن تصون «معدان العقائد الموروثة» من «نار المؤسسات الغربية بإرسالياتها ومعاهداها، بعلومها ورساميلها وتقنياتها وترجماتها المتغلغلة»، بل تطلعت على العكس إلى «رد المشروع الغربي» عن طريق «الالحاق بالمعلم الأوروبي»، يختم بقوله: «بذلك التهجين يظن رشيد، كما يفعل عبده ومن هو على ذلك

الفرار وفي ذلك التيار، أنه وجد حلاً لكل مشكلة... مهجن الفكر والسلوك، وينصر كل تهجين^(٣٠).

والواقع أن مؤلف «الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده» لا يدين، كما قد يفهم من عنوان كتابه، محمد عبده وحده وبشخصه، بقدر ما يدين أيضاً من خلاله عصر النهضة بجملة من حيث أنه عصر «الذات المتجرحة في حقل تقهره الواقعة الاستعمارية». فعنده أن محمد عبده ليس نسبياً وحده، وأن محاكمته هي بالأساس، كما رأينا، محاكمة لنمط إجتماعي شامل، أصابته جرثومة التهجين فنقل عدواها إلى غيره، فكان مهجناً ومهجنناً في آن معاً. ومما زاد في خطورة هذا التهجين المزدوج، المنفعل والفاعل، أن النمط الاجتماعي الذي كان له بمثابة الحامل والعامل كان هو صاحب التأثير «الأقوى في الممارسة». ويجهر محاكم محمد عبده، من السطر الأول من كتابه، بأن «محاكمة الإمام محمد عبده عملية تكشف [عند المؤلف المتخصص شخصية القاضي] رغبة في محاكمة كل القطاع الذي مثله، أي قطاع السلفية الإصلاحية والإجتهادية الذي كان هو «القطاع الأوسع» والأبرز والأعرض في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة»، فضلاً عن أنه كان ولا يزال «عميق الجذور» و«شديد الرسوخ» في الذات العربية^(٣١). ومحاكمة هذا القطاع لا تجري إلا بالتضاد مع براءة الذمة المعطاة سلفاً للقطاع المقابل الذي رفض أي شكل من أشكال «التذات المزيف والمزيف» بين «الذات المنغلفة والمحتل القوي»، أي قطاع السلفية الخالصة التي قابلت الآخر الأجنبي بالرفض المطلق وبالتمسك الإنكفائي بالذات وبتراث الذات البريء برءاً مطلقاً من لؤة الحداثة وهجناتها. وعلى هذا النحو تنتهي الجلسة الأخيرة من جلسات هذه المحاكمة بالعينة - والعينة هنا هو محمد عبده كما تقدم البيان - لأعرض تيارات عصر النهضة باستصدار حكم تحليلي نفسي مفاده أن الاستجابة التي مثلتها السلفية الإصلاحية، الموصومة بوصمة التهجين المزدوج، كانت استجابة «مرضية» بالمقابلة الضدية مع الاستجابة السلفية الخالصة التي مثلت على العكس «ظاهرة سوية»، وإن قامت - باعتبار المؤلف/المحلل/المحاكم - على «أولية سيئة التكيف» أقرب إلى «العصاب» منها إلى «المعافاة النفسية»، إذ دفعها «الخوف على الذات» من «القواهر الأجنبية» إلى «التكوص والاحتماء بالألم، بالتراث، بالدين، بالهوية التاريخية»^(٣٢).

وإذا كان محلل الذات العربية، بانتصاره على هذا النحو للسلفية الخالصة على السلفية الإصلاحية، إنما ينتصر لآل النهضويين نهضوية، فمن الواضح أيضاً أن ثمة غائباً كبيراً عن هذه المحاكمة، وهو التيار التحديثي الصرف الذي يقف إلى يسار السلفية الإصلاحية بقدر ما تقف هذه إلى يسار السلفية الخالصة، والذي يمكن وصفه بالتالي بأنه تيار النهضويين الأكثر نهضوية. والحال أن تغيب هذا التيار تغيباً تاماً عن ساحة المحاكمة إنما يعني أنه تيار مدان سلفاً، لا يستأهل حتى الوقوف في قفص الإتهام: فهو بحكم الخائن الذي يعدم بدون محاكمة ويطرد خارج دائرة الوعي وكأنه ما وجد قط. ومع أن محلل الذات العربية يعلن أن منتهجه «يرفض المحاكمة قبل العرض للحال»، فإن حصره للمحاكمة بتيارات السلفية وتزويجه للدور بحيث يمثل الإصلاحيين في قفص الإتهام والسلفيين الخالص من منصف الادعاء والشهود، إنما هو بمثابة إشهار لحكم مسبق يعتبر أن التيار الثالث، تيار النهضويين الأكثر نهضوية، تيار قاييني ملعون مجرم عليه حتى أن يطأ عتبة المحاكمة، التي تبقى بعد كل شيء مقدسة. وبالفعل، إن محلل الذات العربية لا يخصص له في كتابه كله سوى جملة تصنيفية واحدة وردت في الصفحة الأولى منه: فهو التيار الذي «تعالى في الآخر وتخلّى عن الذات»^(٣٣).

على أن تأثيم عصر النهضة وإدانته رجالاته ليسا أخطر مظاهر الردة النكوصية التي نحن بصدها. فهذا المظهر التأثيمي يبقى أكثر إتصافاً بالتاريخ منه بالحاضر، وما كان له أن يكون أكثر من حكم قيمة سلمي على عصر ولّى ومضى لولا أنه يقترب بارتداد عن مقولات النهضة من حيث هي مقولات لا تزال لها فاعليتها في الواقع العربي الراهن وفي الايديولوجيا العربية المعاصرة.

ومن الصعب طبعاً على الدارس أن يرصد جميع مظاهر هذا الارتداد عن المقولات النهضوية في الخطاب العربي المعاصر، ولكن بعض العينات التمثيلية يمكن أن تقي بالغرض هنا. ولنبدأ بادية ذي بدء فنتساءل: ما كانت المقولة الأساسية في النهضة، بل ما كانت المقولة التي

انعددت عليها إشكالية النهضة بالذات؟ إنها فكرة التقدم. فقد اكتشف العرب على حين غرة، ومع مدافع نابليون، أنهم باتوا مسبوقين بل متأخرين في المجال الحضاري، وأن تأخرهم هذا هو الذي استتبع غزوهم، وأن عليهم إذا ما أرادوا التصدي بنجاح للهجمة الإستعمارية أن يحدثوا في أوضاعهم تغييراً يجعلهم نداءً للأوروبيين قادراً على مواجهتهم. وقد اختلف تشخيص النهضويين العرب للداء الذي أدى بالعرب - وبالمسلمين - إلى التأخر والانحطاط. فمنهم من رده، كما هو معلوم، إلى الإستبداد والحكم العثماني، ومنهم من رده إلى تفشي الجهل والانحراف عن صراط الدين، ومنهم من رده إلى تردي وضع المرأة والأمة، ومنهم من رده إلى التفرقة القومية والطائفية، ومنهم من رده أخيراً، مع التحول من شعار النهضة إلى شعار الثورة غداة الحرب العالمية الثانية، إلى التخلف الإقتصادي وسوء توزيع الثروة القومية. ولكن بغض النظر عن طبيعة الترياق الذي اقترحه النهضويون - وذلك تبعاً لتشخيصهم طبيعة الجروثة الحاملة لسم التأخر والانحطاط - فقد اتفقوا جميعاً، بلا استثناء تقريباً، على أنه ما دام الخصم هو أوروبا، وما دام هذا الخصم قد استفاد من تفوقه الحضاري ليفرضهم في عقرب ديارهم ويفرض استعمارهم وهيمته، فلا مفر للعرب - والمسلمين - من أن يواجهوا الغرب بسلحه. ربما أن سلاح الغرب هو تقدمه، فلا محيص لهم عن التقدم بدورهم ولو عن طريق محاكاة الغرب في عوامل تقدمه^(١١٦).

وحتى تصبح فكرة التقدم ممكنة ومشروعة ومقبولة فقد بنى النهضويون استراتيجيتهم على تمييز مزدوج:

١ - التمييز إجمالاً بين الحضارة الغربية والاستعمار الغربي، فجوّزا محاكاة الغرب في حضارته لمقاييس استعمارهم، وهذا موقف سوف يريته - ويظنونه - عن النهضويين خلة إيديولوجيا الثورة من القوميين واليساريين بدءاً من فترة الإستقلالات فصاعداً.

٢ - التمييز إجمالاً بين الروح والمادة، أو الروح والتقنية في الحضارة الغربية فجوّزا الأخذ بالتقنية الغربية مع التمسك بروح الحضارة العربية الإسلامية^(١١٧). وهذا موقف سيحوز قبولاً جماعياً لدى مختلف أجنحة المسلمين من النهضويين، وإن بدرجات متفاوتة: فقد تمسك له المعتدلين والإصلاحيين منهم بدون أن يلقى معارضة تذكر من جانب المتشددين منهم.

ربما كان خير من عبّر عن هذه الاستراتيجية النهضوية، المجوّزة للتماهي الجزئي مع الغرب بهدف إمتلاك سر قوته ومواجهته بنفس سلاحه، خير الدين التونسي الذي ما وضع، منذ عام ١٨٦٧، كتابه الوصفي عن «أحوال الأمم الأفرنجية»، إلا تعريفاً «للغافلين من رجال السياسة وسائر الخواص والعام» بـ «الوسائل التي أوصلت الممالك الأورباوية إلى ما هي عليه من المنعة والسلطة الدنيوية» عسى «أن نتخير منها ما يكون بحالنا لأنفعاً، وإنصوب شريعتنا مساعداً وموافقاً، عسى أن نسترجع منه ما أخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفریط الموجود فينا، وتحذيراً لـ «ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير، الموافقة لشرعنا، بمجرد ما انتفش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السرّ والتراتب يتبغي أن يهجر، وتآلفهم في ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكره، مع أن الأمر إذا كان صادراً من غيرنا وكان صواباً موافقاً للأدلة، لا سيما إذا كنا عليه وأخذ من أيدينا»^(١١٨). فلا وجه لإنكاره وإهماله، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله. وكل متمسك بديانة، وإن كان يرى غيره ضالاً في دينه، فذلك لا يمنعه من الاقتداء به فيما يستحسن في نفسه من أعماله المتعلقة بالمصالح الدنيوية^(١١٩).

وتبرز استراتيجية التماهي مع قوة الغازي الغربي لقلبها عليه بمزيد من الوضوح لدى قاسم أمين، التلميذ المباشر لمحمد عبده: «إن تمدن الأمم الغربية يتقدم بسرعة البخار والكهرباء، حتى فاض من متبعه إلى جميع أنحاء المسكونة. فلا يكاد يوجد منها شبر إلا وطئه بقدمه، وكلما دخل في مكان استولى على منابع الثروة فيه، من زراعة وصناعة وتجارة، ولم يدع وسيلة من الوسائل إلا استعملها فيما يعود عليه بالمنفعة وإن أضّر بجميع من حوله من سكان البقاع الأصليين... وهو في الغالب يستعمل قوة عقله، فإذا

دعت الحال إلى العنف واستعمال القوة لجأ إليهما... ولا يمضي زمن طويل إلا وترى هؤلاء القادمين قد وضعوا أيديهم على أهم أسباب الثروة، لأنهم أكثر مالاً وعقلاً وعرفاناً وقوة، فيتقدمون كل يوم، وكلما تقدموا في البلاد تأخر ساكنوها... فلا سبيل للنجاة من الاضمحلال والفناء إلا طريق واحدة لا مندوحة عنها، وهي أن تستعد الأمة لهذا القتال، وتأخذ له أهبتها، وتستجمع من القوة ما يساوي القوة التي تهاجمها من أي نوع كانت، خصوصاً تلك القوة المعنوية، وهي قوة العقل والعلم التي هي أساس كل قوة سواها. فإذا تعلمت الأمة كما يتعلم مزاحموها، وسلكت في التربية مسالكهم، وأخذت في الأعمال مأخذهم، وتدبرت للكفاح بمثل ما تدبروا به، أمكنها أن تعيش بجانبهم، بل تيسر لها أن تسبقهم فتستأثر بالخير دونهم، لأن البلاد بلادها، وأرضها أربها منها بالغريب عنها... وهذه الطريق - طريق النجاة - كما قدمت، مفتوحة أمامنا، ولا يوجد عائق يعوقنا عن السير فيها إلا ما قد يكون من [نفستنا] (٣١٣).

ويعلن عبدالرحمن الكواكبي، هذا الممثل الكبير للجناح الأكثر تقدماً واستنارة من أجنحة السلفية الإصلاحية، في نص يعود إلى العام نفسه الذي صدر فيه «تحرير المرأة»، عن تأييده المطلق لاستراتيجية «مجاراة الغربيين ومباراتهم واسترداد ما فقدته المسلمون من الحياة والعزة والسلطان»، ويضيف مفيداً حجج المعترضين على هذه الاستراتيجية: «ولا يعتز على بأننا نحن المسلمين لا يحسن بنا أن نلجأ فعل الأوروبيين، لأننا مأمورون بطلب العلم ولو في الصين، فكل ما يفعله غيرنا وتبنت لنا فائدته يجب أن نقبض بهم فيه جراً للنفق ودفعاً للضرر» (٣١٤).

وحتى جمال الدين الأفغاني، الذي عرف بمواقفه الصارمة ضد التقليد وأدان التفرج بوصفه «جذعاً لألف الأمة يشوه وجهها ويحط شأنها» وانتقد مراراً وتكراراً في «العروة الوثقى» (١٨٨٤) التيار «المستغرب» الذي يعتقد أنه لا بد للشرق، إذ ما أراد «إيجاد المنفعة لنفسه، من أن يسلك المسالك التي سلكها بعض الدول الغربية الأخرى»، فإنه ينتهي في أواخر حياته، وفي ما يمكن اعتباره وصيته التي أملاها على محمد باشا الخزومي في شكل «مضامير»، إلى تأييد استراتيجية مجاراة الغرب لمقارعة حديده بمثله، وينحي باللائمة على الدولة العثمانية لأنها لم تسلك في ذلك مسلك اليابان: «لو أن الدولة العثمانية راعت من يوم تأسست، ورأيت حركات العالم الغربي، وجرت معه حيثما جرى في مضمار المدينة والحضارة، وقرئت إلى فتوحاتها المادية القوة العلمية، على نحو ما فعلت اليابان أقله، لما كان ثمة مسألة شرقية» (٣١٥).

والحال أن استراتيجية التماهي الجزئي هذه مع حضارة الغرب، بدافع الضرورة أكثر منه بدافع الإعجاب (٣١٦)، وهي الاستراتيجية الأساسية التي تمحور عليها عصر النهضة ومنطق النهضة بالذات، هي التي ستضحي في الخطاب العربي المعاصر - من حيث هو خطاب ردة ونكوص - موضع تبخيس ومقاطعة ورفض، وهي التي ستداند إيدان معها عصر النهضة برمتها باعتباره، بلغة مطبق الأنثروبولوجيا الحضارية الباثولوجية في تحليل الذات العربية، عصرأ «مهجنأ ومهجنأ». فإن يكن عصر النهضة قد بنى إستراتيجيته النهضة على التمييز بين الحضارة الغربية والاستعمار الغربي ليرك باب التماهي مع الأولى مفتوحاً لمواجهة الثاني، فإن الناطقين بلسان السلفية الحديثة المرتدة على عصر النهضة لا يترددون في الإعلان عن معدائهم لا لاستعمار الغرب وحده، بل أيضاً - وربما بالدرجة الأولى - لحضارته وثقافته. هكذا وقف عادل حسين في ندوة «العروبة والإسلام» يرد على إعتراض من أعترض على ميل أكثر المتأخرين في الندوة إلى عدم التمييز بين الإستعمار الغربي والثقافة الغربية، فقال: «تأتي هنا قضية آثارها أحد الأخوة وتستحق أن نقف عندها: لقد دهش من النقد الحاد والعداء الموجه للغرب. وحقيقة أنا دهش لدهشته: من نعادي إذا لم نعاد الغرب؟ يقول صديقي: (٣١٧): إننا نعادي في الغرب الإستعمار، نعادي في الغرب التسلط، ولكننا لا نعادي في الغرب الثقافة. وأستأمل: هل يمكن أن يكون الإستعمار وأن يكون التسلط وأن يكون التحكم بعيداً عن الثقافة؟ إن الثقافة التي نشأت في الغرب والتي صدرت إلينا بأشكال مختلفة من التحايل كانت تهدف إلى تشويه عقولنا وإقناعنا بقبول التبعية. فإذا لم نتمرد على هذه

الثقافة، فلا يمكن أن نخرج من التبعية. وعلى هذا فإنه يشرفني أن أكون معادياً وناقداً حاداً للثقافة الغربية»^(٣٣٦).

ويذهب هذا المذهب عنه ممثل آخر للمسلفية الحديثة - منير شفيق - في دعوته القوي الاجتماعية، المرشحة في تصويره للقيام بـ «ثورة الأصالة»، إلى شن «مقاومة ضارية ضد الحضارة الغربية، وليس ضد السيطرة السياسية والعسكرية والاقتصادية فقط»^(٣٣٧). وهذه «المقاومة» هي في الواقع تسمية إيجابية لعملية سلبية خالصة هي «القطيعة الحضارية»: إذ ليس المطلوب أقل من «قطع التواصل مع نمط الحداثة التابع للهجين»، وتظهر الذات من «سموم التغريب الفكري» والإنسلاخ «انسلاخاً كاملاً» عن «أرض الحداثة الغربية»، و«توقف اللهاث وراء الحضارة الغربية»، الموسومة والموصومة معاً بـ «الحضارة الفرنجية»^(٣٣٨). ومنعاً لأي تجسير محتمل للهوة بين «الأصالة» و«الهجانة» يفر دعاية القطيعة الحضارية «باباً»^(٣٣٩) بعنوان «في رفض الانتقائية بين التراث والحداثة الغربية» يخصصه بكامله للرد على أصحاب «الاتجاه التوفيقى» الذي يدعو إلى «الأخذ من التراث ما هو صالح، والأخذ من التحديث ما هو صالح» بحيث «لا ينفلق في عالم التراث والسلفية فينسلخ عن الحداثة، ولا يفتتح على التحديث والتغريب إلى حد الانسلاخ عن التراث»^(٣٤٠). وكما وجدنا الحلل النفسي والإنساني للذات العربية يتصدى لحاكمة هذا الاتجاه دون سواء لانه يمثل «القطاع الأوسع» و«التيار الأقوى» للممارسة» كذلك، فإن دعاية القطيعة الحضارية يتصدى لتفنيد حجج دعاة الانتقاء والمزج الحضاري دون سواءهم لأن الاتجاه التوفيقى الذي يصدر عن هو «الاتجاه الأقوى في الدفاع عن العلمنة أو الحداثة» على اعتبار أنه، في دفاعه الانتقائي عما يرى أنه «جيد وإيجابي» من حضارة الغرب دون ما هو «رديء وسلبى»، «لا ينطلق من مواقع تعلن العداء للتراث»، الأمر الذي يكسبه مصداقية وقدرته ما في المواجهة» لا يحظى بمثلها الاتجاه التغريبي الجذري المعادي للتراث والقاتل بالأخذ «الابتلاعى» عن «الحضارة الفرنجية». وإنما تداركاً لخطر هذا الاتجاه التوفيقى، وأثبتاً لبطلان إشكاليته - التي هي بالأجمال إشكالية عصر النهضة نفسه - من أساسها، يصوغ دعاية القطيعة الحضارية نظرية تطهيرية في فلسفة العلاقة - أو السلاسل بالآخرى - بين الحضارات أقرب ما تكون في منطقتها إلى منطق الية الإغتسال القهري في الصواب الوسواسي. فكما أن المصاب بهذا العصاب يعمل في موضع من الحالات إلى تبني «رؤية كلية» تتلذذ الجزء منزلة الكل وتسبغ عليه طابعاً مطلقاً، فيعتقد أنه إذا ما تلوث بدنه في موضع من مواضعه - وليكن يده مثلاً - فلا بد له من غسل بدنه كله، وأنه إذا ما غسل بدنه كله ونسي جزءاً، ولو موضعياً منه، فكأنه ما اغتسل البتة، كذلك ينزع دعاية القطيعة الحضارية إلى تبني «مذهب كلي» لا يقر بجزئية الجزء، ولا يعترف به جزءاً ولو من كل، بل يماهيه مع الكل ويراه بحد ذاته كلاً، وهو ما يعني، على صعيد فلسفة التطهر الحضاري:

- ١ - إن الأخذ (التلوث) بجزء من حضارة ما يعني أخذها كلها.
- ٢ - إن الإغتسال من هذا التلوث الجزئي - الذي هو بالضرورة والتعريف كلي - لا بد أن يكون كلياً.
- ٣ - إن التصدي بالمقاومة لذلك الجزء يقتضي خضوع حرب كلية ضد كل الحضارة التي جاء منها التلوث الجزئي - الكلي.

وبالعودة إلى إشكالية التماهي الجزئي مع الحضارة الغربية كما صاغتها غالبية النهضويين العرب المنضوين تحت لواء «الاتجاه التوفيقى»، فإن هذه «الرؤية الكلية» تعني:

- ١ - أن الأخذ الجزئي عن الحضارة الغربية هو، في أول المطاف وفي نهاية المطاف، غير ممكن، لأن اقتباس التقنية الغربية يعني اقتباس جملة الحضارة الغربية، إذ ما دام «الأمر يتعلق بالنظرة الكلية»، وما دامت «العلوم والتقنيات في الحضارة الأوروبية... جزءاً لا يتجزأ من تلك الحضارة»، فإنه من غير الممكن الأخذ بـ «ما توصلت إليه الحضارة الفرنسية المعاصرة من اكتشافات علمية وتقنيات» بدون الأخذ بـ «النسق الحضاري بأسره»، بما في ذلك طراز النظام القائم. فالعلوم والتقنيات لا تنتقل من حضارة إلى حضارة بدون «تأشيرة دخول»، والحال إن رسم هذه التأشيرة ليس أقل من «التغريب الكامل»^(٣٤١).
- ٢ - ما يصدق على التقنية في الأخذ يصدق على الاستعمار في الرفض. فيما أن الاستعمار هو جزء من الحضارة الغربية، وما أن الجزء هو الكل، فإن رفض الاستعمار الغربي يقتضي رفض كل حضارة الغرب.

اما ذاك الذي لا يرى الكل الذي هو في الجزء، ولا يرى في الاستعمار ابعاده الحضارية الكلية التي تتعدى الجوانب الاقتصادية والسياسية والعسكرية، ولا يريد أن يحارب سوى الاستعمار الغربي دون الحضارة الغربية، فـ «لم يستطع أن يشن حرباً شاملة ضده، ومن ثم لن يتمكن من تحقيق النصر ضده». فعندما نخوض جزءاً من المعركة بدون أن نخوض المعركة كلها، فلا مفر من أن نهزم في الأجزاء الأخرى، وبهذا يعود [الغرب] فيسلب النصر الذي نحققه في ذلك الجزء»^(٣٢٨).

٢ - بكلمة، إن معالجة جزئية لحرب شاملة تؤدي إلى خسارة الحرب مهما أحرز من نجاح في هذه المعركة او تلك. فالحرب الشاملة التي شنت ضدينا لا تواجه إلا بالحرب الشاملة^(٣٢٩). ولأن هذه «الرؤية الكلية، تلك غائبة عن أولئك الذين «وقفوا سياسياً ضد الاستعمار والأمبريالية»، فقد ظلوا يتخبطون «في أحضان الطبيعة». والواقع أن «التخلص من الاحتلال العسكري وإسقاط حكومات العملاء وتأميم الشركات والبنوك الأجنبية» لا يؤدي إلى تحقيق الاستقلال وحماية البلاد من العودة إلى السقوط تحت السيطرة. فما دامت «الهيمنة شاملة تتعدى تلك الجوانب العسكرية والسياسية والإقتصادية، يدور من المحال الإطاحة بالتبعية ما لم تضرب السيطرة ضربة شاملة، ونرفض التبعية رفضاً شاملاً، وهذا لا يكون إلا إذا خرجنا من الغرب بكل مدارس... وحققنا استقلالنا الحضاري والثقافي وخلعنا عنا ما فرضه الغرب علينا من أنماط حياة ومعايير ومفاهيم ونظريات وأخلاق وفلسفات»^(٣٣٠).

وكان هذه الحرب الهجومية الشاملة على جبهة الحضارة الغربية لا تفي بالغرض المطلوب بالنسبة إلى داعية القطيعة الحضارية الكلية، لهذا نراه يعززها بحرب موازية من نمط تحصيني ودفاعي على جبهة الحضارة العربية الإسلامية. فإن تكن استراتيجية النهضويين العرب التوفيقية، القائمة على التماهي الجزئي والعداء الجزئي للغرب، استراتيجية باطلة بحكم الماهية الكلية للجزء، مما لا يترك خيراً آخر سوى التماهي الكلي أو العداء الكلي، فإن الماهية الكلية المصممة للنمط الحضاري الاسلامي تمنع تعليمه بأي عنصر من نمط حضاري مغاير مهما تكن درجة جزئيته. وهكذا يعلن داعية القطيعة الحضارية، ودوماً من مطّل «النظرة الكلية»، أن التمازج الحضاري الجزئي الذي ينشده التوفيقيون هو «في نهاية المطاف غير ممكن، لأن الإسلام لا يقبل المزج بما هو غريب عنه، فكيف حين يكون مضاداً له مثل الحال مع الحداثة الغربية». وبناء عليه، فإن أولئك «الذين يتبنون أية نظرية من النظريات الفلسفية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي قامت بها هذه المدرسة او تلك من مدارس الغرب يقيمون بالضرورة حاجزاً بينهم وبين الاسلام»^(٣٣١).

وإذ يشطب داعية القطيعة الحضارية على هذا النص بجرّة قلم على واحدة من أهم السمات التي صنعت عظمة الحضارة العربية الإسلامية، وهي انفتاحها الحضاري على الحضارات السابقة لها والمعاصرة لها، لا يتردد، إككاماً لغلط دائرة القطيعة، في أن يفرد «بأباً في علاقة الحضارات ببعضها» لينفي هذه العلاقة، وليقرر أن كل حضارة دائرة مغلقة، وأن التفاعل الحضاري اسطورة ملفقة لدواعي مقتضى الحال، وأنها لكاذبة «تلك الموضوعية القائلة أن الحضارات تقوم على بعضها.. وأن ما من حضارة إلا تتفاعل مع الحضارات الأخرى وتتبادل الإحصاب وإياها»^(٣٣٢).

وتوكيداً لهذه النزعة النفعية بصدد التفاعل ما بين الحضارات لا يتردد داعية الانغلاق الحضاري في الإقدام على خطوة يبرّز نظيرها في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، إذ يبادر بكل بساطة، ونزولاً عند حكم منطق فلسفته الانغلاقية، إلى أن يبرز عن الجرح النرجسي العربي واحدة من أنجع ضماداته ليؤكد أنه، خلافاً لكل دعاوى المدعين، سواء أمن الرافضين للحضارة الفرنجية والداعين إلى مقاومتها أم من القائلين بالتماهي الجزئي مع الجوانب التقني على الأقل من حضارة الغرب، فإن الحضارة الغربية لم تتأثر، وما كان لها أن تتأثر، بالحضارة العربية الإسلامية بحكم التضاد في الروح بينهما وبحكم الدائرة المغلقة التي يتحرك ضمنها مسار كل حضارة. وهكذا يقول في معرض تفنيد الموضوعية «الخلافية» القائلة بتفاعل الحضارات فيما بينها وبالأخذ عن بعضها بعضاً:

«إن هذه الموضوعة واسعة الانتشار حتى في أوساط بعض الذين يرفضون الحضارة الفرنجية ويدعون إلى مقاومتها. وهذا ما يلمسه المرء حين يستمع لتفاخرهم باقتباس أوربية للحضارة العربية الإسلامية، أو لاعتمادها على العلوم التي ازدهرت في ظلها. وتستخدم هذه الفكرة من قبل البعض من منطلقات أخرى وهي إغراء جماهيرنا ومتقفيها للأخذ بالحضارة الفرنجية باعتبار أن ذلك هو القانون في نهضة الحضارات... ولكن السؤال: هل من الصحيح أو الثابت تاريخياً أن الحضارات تقتبس من بعضها أو تتراكم فوق بعضها... أم أن لكل حضارة مساراً يعضي ضمن سياق خاص، كما لكل منها قوانينها الداخلية التي تتحكم في حركتها؟... وبالنسبة كثيراً ما نسمع عن أخذ أوربية للعلوم والتقنيات عن العرب والمسلمين إبان نهضتها، وذلك كدليل على اعتبار العلوم والتقنيات مشاعاً إنسانياً، وهو كالشعلة التي تنتقل من يد إلى أخرى». وفي الواقع إن الأوان لأن يدق في هذا الأمر ولا يؤخذ على علاقاته، وذلك على الرغم مما يحمله من إغراء للمسلمين حين يقال لهم إن الغرب أخذ عنهم العلوم والتقنيات وبنى عليها ما نراه اليوم من تقدم وحضارة تبهير الأبصار وتعمي البصائر... في الحقيقة، كل من يدقق في منهج ابن سينا الطبي... سيجد أن ما قبله الفرنجة المعاصرون في الطب مضى في الطريق المعاكس ولم يؤخذ عن ابن سينا إلا بعض القوانين العلمية والتقنيات. فطب ابن سينا أو الرازي، على سبيل المثال، كان ينطلق من وحدة بين الفرد والمجتمع والروح والعقل والجسد والطبيعة والبيئة، وكان يعالج الأمراض في ظل هذه الوحدة وبالاعتماد عليها... بينما ذهب الطب في الغرب باتجاهات وحيدة الجانب وأحدثت طلاقاً فيما بين تلك الجوانب التي كان يراها طب الرازي وابن سينا موحدة... الشيء نفسه يمكن أن يلحظ في مختلف المجالات العلمية والتقنية واتجاهات تطورها، بل في الاتجاهات الفلسفية أيضاً. وعلى سبيل المثال كثيرون يتحدثون عن اقتباس الغرب عن ابن رشد - بالرغم من تحفظنا على الكثير من أفكاره - ولكن ماذا أخذوا فعلاً عن ابن رشد؟ لقد أخذوا الجانب الأسطوي ورموا بعيداً بكل ما هو وليد الحضارة الإسلامية. أي أنهم استعادوا أرسطو واستعادوا الفلسفة اليونانية من خلال ابن رشد. أما ابن رشد نفسه فقد لفظوه كما تلفظ النواة. لأن فلسفة النهضة الأوروبية وتطوراتها حتى الآن لم تشكل تواصلاً مع ابن رشد أو الرازي أو ابن سينا، وإنما تواصلت مباشرة مع الفلسفة الإغريقية وسارت ضمن خطوط أخرى تختلف تماماً عن الخطوط التي سارت عليها الفلسفة في ظل الحضارة الإسلامية»^(٣٣).

وحتى ندرك مدى تضاد هذه النزعة الانغلاقية الحضارية، التي لا تتغفل العلاقة بين الحضارات إلا بلفة «الحرب الشاملة ضد الحرب الشاملة»، مع النزعة الانفتاحية لعصر النهضة، حسبنا أن نغعد مقارنة سريعة بين ما يمكن اعتباره أول رائد نهضوي - ونقصد رفاعة رافع الطهطاوي - وبين من يمكن أن يكون آخر من تصدى في الخطاب العربي المعاصر لإرساء «استراتيجية حضارية جديدة» - ونعني أنور عبد الملك مؤلف «روح الشرق». فمؤلف «مناهج الألباب المصرية في مباحث الآداب العصرية»، الذي عاش وكتب في عصر كانت فيه حركات الإحياء السلفي تحذر من مخالطة الأوروبيين الموصومين في الغالب بأنهم من أهل «الكفر»، لم يتردد في الدعوة إلى مخالطتهم والأخذ عنهم - ولو بتقيد - وأصفى التفاعل معهم فيما لا يخالف الشرع والدين بأنه مثل «المغناطيس الذي يجلب المنافع»، لأن «مخالطة الأعراب، لا سيما إذا كانوا من أولي الألباب، تجلب للوطن من المنافع العمومية العجب العجائب»^(٣٤). ولئن كمال المديح لحمد علي وأثنى على ذكره ولقبه بالمقدوني الثاني، فلأنه قاد مصر على طريق التقدم وأعاد وصلها بالعالم، ولا سيما بجناحه الغربي المتقدم: «فلو لم يكن لحمد علي من المحاسن إلا تجديد المخالطات المصرية مع الدول الأجنبية، بعد أن ضعفت الأمة المصرية بانقطاعها المدد المديدة والسنين العديدة، لكفاه ذلك. فلقد أذهب عنها داء الوحشة والانفراد، وأنسها بوصال أبناء الممالك الأخرى والبلاد، لنشر المنافع العمومية، واكتساب السبق في ميدان التقدمية»^(٣٥). ولكن بعد قرن ونيف من رسم المسودة الأولى لهذه الاستراتيجية الحضارية الإنفتاحية، وبعد أن أزيلت من خريطة الوعي البشري الحدود التي كانت تفصل بين ديار «الكفر» وديار «الإيمان»، يأتي مصمم «الاستراتيجية الحضارية الجديدة» ليدعو إلى رسم

الحدود من جديد لتفصل هذه المرة بين ديار «الغرب» وديار «الشرق» فصلاً أشد بترأ وتنافياً حتى من ذلك الذي كان أملاه لاهوت القرون الوسطى الكلي التشدد والقطعية، وليطالب بإغلاق جميع بوابات العبور التي يمكن أن تربط بين العالمين اللذين لا يربط بينهما سوى «الشر» و«الخير» وتضادهما المائوي المطلق، وليعرض على شن حرب تصفية وإبادة شاملة ضد كل ما يمكن أن يكون تسرب من العالم الأول إلى العالم الثاني خلال ذلك القرن النهضةوي الانفتاحي المشؤوم من قرون «الصراع المصري» - التي تزيد على الخمسين عدداً - بين «رياح الغرب» الإلبيسية و«رياح الشرق» القدسية. وإنما بدالة هذا «التناقض الرئيسي» في «الحرب الحضارية المصرية» ينبغي «أن نعمل في أن واحد على إغلاق حدودنا القومية أمام الصهيونية والاستعمار» وأن نقيم «جبهة وطنية متحدة تمثل مفهوم العروة الوثقى في عصرنا وتشمل الجميع باستثناء فئة قليلة من المتعاملين مع الاستعمار السياسي والحضاري» وأن «نقتلع دون هوادة كافة الجذور والجراثيم التي تثبت سم التبعية الفكرية تحت ستار التحديث»^(١٣٧). وإنما عن طريق هذا «الانغلاق في وجه العدو الحضاري الخارجي» وهذا «الانفتاح في الداخل» على جميع القوى المعادية للاستعمار الحضاري، ولعلمائه الحضاريين» الذين «تمكن الغرب من توليتهم المكانة الأولى في الحياة الثقافية، بل وأحياناً كثيرة في الحياة الاجتماعية والسياسية في الأمة العربية، فأصبحوا أبواقاً للثقافة الغربية باللغة العربية، وأصبحوا يتحدثون عن الإسلام بلغة المستشرقين، وعن الأمة العربية بمنظور الاستعمار الثقافي، يمكن أن نخوض بنجاح «المعركة الحضارية الشاملة ضد الاستعمار الحضاري»، وأن ننزغ من الغرب «مفاتيح المبادرة التاريخية» لنؤسس أنفسنا في «مركز القوة العالمي الجديد» ولنقدم للعالم «نمطاً أو مشروعاً حضارياً مغايراً للنمط الغربي بنوعيه، الرأسمالي الغربي من ناحية، والإشتراكي الأوروبي الشرقي من ناحية أخرى»^(١٣٨).

ويصرف النظر عن الطابع الهذائي الجلي لهذا التضخم المفرط في الطموح الحضاري، ويغض النظر أيضاً عن أن المحاولة الوحيدة التي جرت في التاريخ المعاصر لإغلاق الحدود في وجه «العدو الحضاري الخارجي» ولانغلاق «الجراثيم التي تثبت سم التبعية الفكرية» لثقافته كانت تلك التي شهدتها كمبوديا في عهد الخمير الحمر بقيادة بول بوت والتي أخذت شكل إبادة جماعية لمئات الآلاف من «عملاء الغرب الحضاريين»، فإن ما يذهل في النص أعلاه من حيث الجرأة النظرية تركيبة المزجي بين «الاستعمار» و«الحضارة»، وصياغته بالتالي لمفهوم «الاستعمار الحضاري».

والواقع أن إيديولوجيي الحقبة الكولونيالية الغربيين كان سبق لهم، هم أنفسهم، أن قرنوا بين الاستعمار والحضارة، وتحدثوا عن «استعمار حضاري»، أو «تحضيري» بالآخرى. ولكنهم ما فعلوا ذلك إلا كمحاولة لتبرير الاستعمار في نظر أنفسهم وفي نظر الشعوب المستعمرة على حد سواء. أما حديث مؤلف «رياح الشرق» عن «الاستعمار الحضاري» فغرضه ليس تبرير الموصوف، بل - على العكس - تبخيس الصفة. فالمطلوب هذه المرة هو رأس الحضارة. ولئن قرنت بالاستعمار، أي بذكرى صامدة وبخبرة تاريخية جارية للغاية بالنسبة إلى العرب كما إلى معظم شعوب العالم الثالث، فإنها لإدانتها ولتحميلها بشحنة وجدانية سلبية من شأنها أن تحدر بصورة آلية ولاشعورية لدى المتلقي شحنة مضادة من الكراهية والعداء.

وعلى هذا النحو، وعلى خلاف الخطاب النهضةوي الذي ما تحدث إجمالاً إلا عن الاستعمار العسكري بمفهومه كاحتلال أجنبي، وعلى خلاف الخطاب الثوري الذي انتقل ابتداءً من مرحلة الاستقلالات إلى التركيز على الاستعمار بمفهومه الامبريالي الجديد كظاهرة نقوذ سياسي وهيمنة إقتصادية، وعلى خلاف الخطاب التنموي الذي شدد على التبعية الاقتصادية باعتبارها آخر مبررات الحقبة الكولونيالية، فإن الخطاب النكوصي المعاصر يضع في رأس أولويات عدائه ما سماه في البداية بـ «الاستعمار الفكري» والاستعمار الثقافي، وما انتهى إلى تسميته - على ما في ذلك من مفارقة - بـ «الاستعمار الحضاري». وعلى معهود عادته في الممارسة الباردة، والديماغوجية، والاستراتيجية التسمية، فإنه يحول أيضاً مفهوم

«التبعية» عن منطق الإقتصادي ليعطيه معنى شديد الجارحية نرجسياً، ألا وهو معنى التبعية الفكرية والحضارية^(٣٣٨).

على هذا النحو يتحدث مثل السلفية المحدثّة عن «الهجمة الحضارية الغربية الكاسحة التي تقتحم في بلادنا الدور والرووس» وعن «استمرار التدفق الثقافي والحضاري الغربي واكتساحه مقومات التميز القومي، وذلك لصالح الهيمنة الغربية السياسية والاقتصادية والفكرية»^(٣٣٩). وبدوره يحذر ممثل السلفية السياسية من «الأثار المدمرة للغزو الفكري والروحي للحضارة الغربية... وللهمجة الغربية الفكرية التي صاحبت وأعقبت الهجمة العسكرية»^(٣٤٠). بينما يحذر ممثل آخر للسلفية السياسية من السقوط في «حضيض الهزيمة الحضارية المدمرة... والتبعية الفكرية والروحية الكاملة للحضارة الحديثة»^(٣٤١).

ولكن تداول مقولة «الاستعمار الحضاري» ومصادفاتها لم يعد محصوراً بالتيارات السلفية، التقليدية منها والمحدثّة، بل أضحت - وهذا ما يدلنا على أننا أمام ظاهرة هي أقرب ما تكون إلى الوباء النفسي - رائجاً حتى في خطاب مثلي التيارات القومية المنفتحة بقدر أو بآخر على حداثة وجوار الثقافات. وعلى هذا النحو لا يتردد مؤلف «مجتمع النخبة» في الحديث عن «الغزو الثقافي والحضاري الاجنبي» وفي إدانة ما يصر على تسميته - مع باقي دعاة الانفلاق الحضاري - بـ «التبعية الثقافية» باعتبارها تجسيدا لغلبة «الثقافة الهجينة» - التي هي «ثقافة النخبة» - على «ثقافة الشعب» وتعبيراً مضاداً لروح الشعب عن «تبعية الطبقة العليا وتأثيرها بالبرجوازية الغربية» على قاعدة «التغريب الكامل»^(٣٤٢). ولا يكتفي ممثل بارز للاتجاه القومي العربي المعقلن بالحديث عن «التلوث الثقافي والاستلاب الثقافي» نتيجة لـ «طغيان النموذج الغربي» فحسب، بل لا يجمع حتى عن الحديث عن «غائلة الامبريالية الثقافية التي تكوّن شكلاً متقدماً من الامبريالية السياسية»^(٣٤٣). ويغلو ممثل بارز أيضاً للاتجاه القومي العربي الإسلامي في هذا المنحى فيتحدث عن «الامبريالية الحضارية، بوصفها «السلاح الجديد للقوى الامبريالية لإحكام قبضتها على الشعوب»^(٣٤٤). على أن ممثل السلفية اليسارية هو من يذهب، في مشروعه لـ «تحدى الحضارة الغربية»، إلى أبعد مدى في عملية اقنمه مفهوم «الاستعمار الحضاري»: «فإن كان الأفغاني قد نبه من قبل على الاستعمار العسكري المتمثل في الاحتلال، وكنا في اوائل القرن قد أدركنا مخاطر الاستعمار الاقتصادي المتمثل في شركات الاحتكار الدولية، كما حاولنا التنبيه على مخاطر الاستعمار الثقافي بلفظ كل شيء سوى مقولات الدين، فإن اليسار الإسلامي ينبه على مخاطر الاستعمار الحضاري، أي تفرغ الحضارة من داخلها عن طريق القضاء على انتساب الأمة لها حتى تجث جذورها التي تمدّها بأسباب حياتها وبدوام استمرارها»^(٣٤٥).

ويواصل مؤلف «الإسلام وتحديات الإنحطاط المعاصر» العمل التنتظيري باتجاه اقنمه مفهوم «الاستعمار الحضاري»، فيصور قانوناً جدلياً غريباً يقيم علاقة تناسب عكسي بين «الاستعمار السياسي» و«الاستعمار الحضاري»: «فكلما خفّت وطأة الاول ازدادت ضراوة الثاني: ففي مرحلة الاستعمار المباشر شنت حملات مباشرة تارة ومبطنة أطواراً أخرى ضد الاسلام... وعندما كان التغريب يفرض فرضاً كان من الواضح أن ذلك يتم بالرغم من إرادة الأمة... وحتى بعض قادة حركات الاستقلال من الفئات المتفربة كانوا في تلك المرحلة يحافظون على كثير من المظاهر الاسلامية... وعندما وصل هؤلاء إلى سدة الحكم في مرحلة الاستقلال خطوا بالبلاد خطوة إضافية على طريق التغريب الفكري... وتعميم النموذج الحضاري الفرنجي... وفرض التبعية... إن الحرب التي شنت ضد الإسلام ورجاله تواصلت ولكن من خلال قوى ترفع أعلاماً غير أعلام الاستعمار، بل تعلن عداها السياسي للاستعمار، مما جعل المعركة تزداد تعقيداً وغموضاً. فقد كان مفهوماً من الاستعمار المباشر ورجاله أن يصاربوا الإسلام وأهله، ولكن لم يفهم الشعب لماذا تواصلت هذه الحرب في عهد الاستقلال وفي العهود التي تلت. بل لماذا ازدادت ضراوة... وازدادت السيطرة الإستعمارية كما ازدادت التبعية للخارج في مختلف المجالات؟»^(٣٤٦).

وكما أن مفاهيم من قبيل «الاستعمار الحضاري» و«الغزو الفكري» و«الامبريالية الثقافية» هي مفاهيم متنافرة تجمع بين ضدّين لا يمكن الجمع بينهما، هما الإستعمار الحضارة، الغزو والفكر،

الإمبريالية والثقافة، كذلك فقد كان من المحتم، حتمية إستدعاء المشكلة لحلها والسم لترياقه، أن ترى النور مفاهيم للمقاومة وصد الغزو والعدوان، مبنية هي الأخرى على المزاجية الضدية، من قبيل مفهوم «الأمن الثقافي» الذي أخذ يروج استعماله، في الآونة الأخيرة، في الخطاب العربي المعاصر^(١٧). فهذا المفهوم، المستمد مباشرة من قاموس الحرب الوقائية العسكرية أو الاقتصادية (الأمن الداخلي، الأمن القومي، الأمن الغذائي) يحدد من الثقافة الأجنبية موقفاً سلبياً وحمائياً – وبالتالي إقراضاً بالنسبة إلى الثقافة الوطنية – تقوم «فلسفته» على «المنع» و«المصادرة» و«مكافحة التسلل والتجسس»، بل على «العزل» و«الحجر الصحي» و«التطهير» في حال ثبوت «التلوث الثقافي»، ناهيك عما تستلزمه هذه «الفلسفة» من جهاز تنفيذي هو بالضرورة ذو طبيعة قمعية: حرس حدود، رجال جمارك، دوريات تفتيش، عناصر استخبار ومكافحة، رقباء ومقصات رقباء، وما إلى ذلك مما يمكن أن يدخل في وظيفة «الشرطة الثقافية».

لكن إذا ودعنا هذه الصورة الكاريكاتورية جانباً، نجد أن لمقولة «الاستعمار الحضاري»، جانباً مفاجئاً في مأساويتها، فهي إذ تضع الذات العربية في وضع التضاد المطلق مع الحضارة وتطالبها بأن تعادها عداها للاستعمار والإمبريالية، تحكم على هذه الذات بتمزق مأساوي، بل فصامي، يشل طاقاتها على الإقلاع والإنطلاق، ويحبسها في عنق زجاجة التاريخ الكوني، ولا يندرها لمصير آخر غير مصير الأوابد التي كتب عليها الانقراض لعجزها عن التكيف. وبكلمة واحدة، أنها تحكم على هذه الذات بالتخبط الخافق في حالة «انحباس حضاري». فعندما تدعى الذات إلى مهاة الحضارة بالاستعمار – والاستعمار مرادف للنفي المطلق للذات – لا يعود أمامها إلا أن تقيم بينها وبين الحضارة علاقة تناف ذي حدين: فأي قبول منها بالحضارة سيكون بمثابة نفي للذات، وكل تأكيد منها للذات سيكون بمثابة نفي للحضارة. ولعل ما من شعب في التاريخ الحديث عانى من مثل هذا الإحراج المأساوي المحبوس الخارج كالهنود الحمر. ولقد كان مصيرهم الإبادة والانقراض. ولكن لأن واجه الهنود الحمر هذا الإحراج الانتحاري على أرض الواقع والتاريخ، فإن الذات العربية لا تواجهه لحسن الحظ – هذا إذا جاز الكلام هنا عن حسن حظ – إلا على الورق ومن خلال العين الإيديولوجية المعسوبة^(١٨) لمنتجي الخطاب العربي المعاصر من حيث هو خطاب ردة ونكوص. ولا يعنينا هنا أن نخوض في حديث احتمالات أو فرص ترجمة منطق هذا الخطاب إلى واقع، وما سترتب من كلفة بشرية وثقافية باهظة على أي محاولة للسبر في طريق «القطيعة الحضارية» كاستراتيجية للمقاومة ضد «الاستعمار الحضاري». ولكن كل ما نود أن نلاحظه أن استراتيجية القطيعة الحضارية هذه، التي تملئها مقولة «الاستعمار الحضاري» كترياق مضاد، تضع نفسها على طرقي نقيض مباشر مع الاستراتيجية الحضارية لعصر النهضة. فمقولة «الاستعمار الحضاري»، المتعاطفة الرواج في الخطاب العربي المعاصر، ليس من شأنها، في خاتمة المطاف، غير أن تحول الحضارة إلى موضوع غريب وعنصر شديد الأذية والسمية، وغير قابل بالتالي للاستدخال ولا للتمثل^(١٩)، وبكلمة واحدة، إنها مقولة مانعة للأبيض الحضاري. والحال أن كل الاستراتيجية النهضوية لم تكن، في مختلف رواياتها وتلاوينها، إلا محاولة لتسهيل هذا الأبيض الحضاري. ولا يتسع المجال هنا لعرض شتى التخريجات التي اعتمدتها استراتيجيات الرواد النهضويين للفصل بين الحضارة وجامعها المستعمر، ولتحويلها إلى موضوع مقبول من الذات وغير متناف معها، وقابل بالتالي للاستدخال والتمثل. ومن هذه التخريجات، كما رأينا، القول بأن الأخذ عن أوروبا إنما هو مجرد استرداد لما أخذته عنا. ومنها أيضاً التذكير بأن الذات ملزمة، بمقتضى قواعد الذاتية، بطلب العلم «ولو في الصين». ومنها أيضاً إقامة علاقة تناف لا بين الذات والحضارة، بل على العكس بين الذات والانحطاط. فالانحطاط عرض عارض في حياة الذات وتاريخها. وهي إذا ما نهضت من عثرتها وتقدمت، ولو بالاقتباس عن غيرها، فإنما تنضو عنها التأخر الدخيل عليها وتستعيد حالتها الأصلية التي هي بلغة الطهطاري «التقدمية». وإنما في هذا المنفى جرى التأكيد، من خلال توظيف جدلي لصفة «الحقيقية»، على التوافق بين الإسلام والحضارة الحديثة، أو «المدنية» كما كان يُؤثر الرواد النهضويون أن يقولوا، وذلك سواء باتجاه القول مع محمد عبده بأن «المدنية الحقيقية مطابقة للإسلام»، أو باتجاه القول مع تلميذه محمد فريد وجدي بأن «الإسلام

الحقيقي مطابق للمدنية»^(٣٠٠). وقد أوغل هذا الأخير في هذا الاتجاه إلى حد القول في كتابه ذي العنوان الدال: «المدنية والإسلام: «إن كل ترقى يحصل في العالم، وكل خطوة تخطوها العقول في سبيل الكمال، ليس إلا تقرباً. إلى الإسلام» وإن كل ما يقرأه من قواعد المدنية العصرية ليس بالنسبة إلى قواعد الديانة الإسلامية إلا كشعاع من شمس أو قطرة من بحر»^(٣٠١). وفي هذا السياق جرى التأكيد على وحدة الجنس البشري ووحدة العقل البشري - وهي الوحدة التي يؤكدونها منطلق الخطاب القرآني الكريم ومنطوقه معاً: فيما أن الإسلام هو دين العقل، فكل ما يقبله العقل يقبله الإسلام. وعلى قاعدة هذه النزعة العقلية الكونية، وبدواً ضمن إطار المسعى إلى تخفيف التوتر بين الموروث الإسلامي والوافد الغربي، جرت محاولة واسعة النطاق، وعظيمة الجدوى، لاستدخال المفاهيم الأساسية للفكر الغربي الحديث ولتبنيها عن طريق التوحيد بينها وبين ما هو قريب إليها من المفاهيم التقليدية للفكر الإسلامي بعد إخضاعها لعملية تحوير في المعنى وتطوير في الدلول. «وعلى هذا النهج انقلبت المصلحة تدريجياً إلى المنفعة، والشورى إلى الديمقراطية البرلمانية، والإجماع إلى الرأي العام، وأصبح الإسلام نفسه مرادفاً للتقدم»^(٣٠٢). بالطبع، هذا لا يعني أن التوتر لم يكن في الأصل شديداً، ولا أن الاختلاف لم يكن عميقاً، ولا سيما أنه ما كان، على حد تعبير أحمد أمين، «اختلافاً بسيطاً كالذي يكون بين أفراد الصنف الواحد، ولكنه اختلاف كبير كالذي يكون بين الأصناف المتعددة»^(٣٠٣). ولكن من الممكن أن نقول مع أحمد أمين كذلك، إن العملية النهضوية لم يكن لها من هدف آخر سوى صهر تلك «الخلافت الكثرية في بوتقة واحدة»، وإن «عمل المصلحين» لم يكن له من قوام آخر سوى «إشعال النار تحتها حتى يتم امتزاجها ويذهب زيدها»^(٣٠٤).

والحال أن استراتيجية اللام والصهر هذه، التي كانت العنوان الأبرز في الخطاب النهضوي، هي التي يستعاض عنها اليوم، في الخطاب العربي المعصوب، بما يمكن أن نسمي استراتيجية فك ارتباطه. ولكن ليس بغية تخفيف التوتر كما في الحالات الحربية الفعلية، بل على العكس، بغية تشديد التوتر من جديد وتصعيده إلى تنافٍ استقطابي مطلق بحيث لا يعود أي واحد من الحضارة الحديثة الموصومة بأنها «فرنجية» يقبل التطبيق مع أي موروث من الحضارة العربية الإسلامية. وإذا عدنا إلى صورة صاحب كتاب «زعماء الإصلاح» قلنا إن منتجي الخطاب العربي المعاصر المضاد للنهضة لا داب لهم، هم أيضاً، سوى «إشعال النار» وتأجيجها، ولكن هذه المرة بغرض فك اللحام وإعادة فرز ما التأم وانصهر. وعلى هذا النحو يصوغ ممثل السلفية الحديثة قانوناً للعلاقة بين «تيارات الفكر الموروث من جهة، وتيارات الفكر الوافد من جهة أخرى» هو قانون المواجهة والصدام الذي هو - فضلاً عن ذلك - قانون صارم لو حادت عنه «شعوب المنطقة» المكتسحة بـ «التدفق الثقافي والحضاري الغربي» قيد أنملة، ومالت به نحو التوفيق والمهادنة، لحكمت على نفسها بإمحاء الذات وبالإسماخ إلى «نوع من القدرة المَهْرة، يتقنون بعضاً من الصنائع بغير انتماء ولا هوية»^(٣٠٥).

وتأكيداً لهذه العلاقة الضدية التي هي العلاقة الوحيدة التي يمكن أن تجمع بين القطبين المتنافيين، الموروث والوافد، لا يحجم ممثل السلفية التقليدية عن الطعن في واحد من أكبر وأثمن المبادئ التي أقرتها - مع «الإسلام» - البشرية المتحضرة، فيجاهر بعدم إيمانه بوحدة العقل البشري ويدمج هذه الوحدة بأنها مغالطة تفريرية: «لقد كان من أكبر المغالطات التي روجها التغريب والغزو الثقافي أن لا فرق بين العقل العربي والعقل الغربي... إلى غير ذلك من الإدعاءات التي ردها دعاة التغريب في محاولة للتعمية عن الفوارق الذاتية والنفسية والعقلية الواضحة بين الثقافة العربية والثقافة الغربية، وبين المزاج النفسي الذي كونه جذور أساسية مستمدة من الإسلام في الأمة العربية، ومن الوثنية الإغريقية في الغرب»^(٣٠٦).

ولئن مثل التعليم الحديث بمعناه الديمقراطي المعمم واحداً من أهم الانجازات التي تمخض عنها إقرار البشرية المتحضرة بوحدة العقل البشري، ولئن مثل هذا التعليم في الوقت نفسه العلة النهضوية الأولى التي عقد عليها جميع «زعماء الإصلاح» في العصر الحديث - بلا استثناء الأمال الكبار في تجسير

الهوة بين التأخر والتقدم، والانتقال من حال الانحطاط إلى حال الحضارة، فإن هذا التعليم الحديث - الذي ما كان لولاه ليكون للنهضة من معنى - هو الذي يُتخذ اليوم، في الخطاب العربي المعصوب، هدفاً للطنن والتجريح بحجة أنه ناتج «تغريب» وعامل «تغريب». فممثل السلفية المحدثة لا يتردد في أن يدين بجرة قلم ليس فقط كل «من تأثروا بالثقافة الغربية من أبناء البعثات أو مدارس التبشير أو المدارس المحلية الحديثة»^(٣١٠)، بل كذلك، وبالأصل، «نمو التعليم الحديث» الذي لم يؤد إلا إلى «نمو نزعة التوجه الحضاري للغرب، كنزعة فكرية واكبت الرزف الغربي على الوطن العربي»^(٣١١).

وانطلاقاً من أن «جانب الغزو الثقافي - الحضاري هو الأخطر والأشد فاعلية»، يشن داعية القطيعة الحضارية هجومه الأكثر تركيزاً على «التعليم الحديث» لأنه بدوره هو الجانب الأخطر والأشد فاعلية من جوانب «الغزو الثقافي - الحضاري» لأن من شأنه أن «يجعل الغرب يدخل العقول والبيوت» ويقوض «أساسات استقلال الأمة ووحدةها وهويته» من داخلها ويفرض «أفكاره وإيديولوجياته وثقافته وحضارته ونهج حياته وأنماطه المعيشية». فالتعليم الحديث هو نبت غريب استزرعه الاستعمار - بعد اقتلاع النبت الأصلي - ليكون، في حال غيابه، وكيه الحاضر أبداً وعامله الفاعل دوماً. وعلى هذا، «عندما اجتاحت الغرب بقواته العسكرية بلادنا وأحكم قبضته السياسية عليها، راح يعمل على تحطيم كل مقوماتها الأساسية التي تشكل استقلالاً عنه وبديلاً له، فأقام مدارس وكلياته التبشيرية والعلمانية وجامعاته الحديثة لكي يخرج جيشاً من المثقفين المواليين له، ممن ينسلخون عن ثقافة الإسلام ويتبعون ثقافة الغرب». وبالمقابل «فقد ضرب المثقف الإسلامي والمدرسة الإسلامية»، وألقى «المنهاج الإسلامي من المدارس والتعليم» وعمل «على تحطيم كبريات الجامعات الإسلامية، إما بالإهمال، وإما بعدم الاعتراف بشهاداتها، وإما بالعدم الذي قدم للجامعات والمدارس ذات النمط الغربي». وشن «الغزاة الغربيون» «إرهاباً فكرياً ضد كل من يرفض الانطاط الغربية ويستمسك بأنماطها الأصلية»، ف «عمدوا إلى الانتقاص من قدر العلماء والمثقفين الإسلاميين... وعملوا على إبعادهم عن المراكز العامة، بما في ذلك مراكز القضاء المدني والتعليم، وأحلوها جامعيين متغربين مكانهم يطبقون القانون الوضعي والمناهج العلمانية»^(٣١٢).

ولا يتردد ناقد «مجتمع النخبة» الذي هو بالتعريف «مجتمع تغريب» في تسديد أقصى ضرباته «للمدرسة العربية الحديثة» من حيث هي نتاج مباشر للتغريب ومصدر لإعادة إنتاجه في أن معاً. ف «تاريخ المدرسة العربية الحديثة، منذ قيامها على يد المبشرين الأوائل، يعكس الوظيفة الخاصة التي أنيطت بها. فهي تهدف، على صعيد التعليم أو نقل القيم، إلى انتزاع فئة المتعلمين من بيئتهم وربطهم بنسخ فكري وحضاري آخر... وتخلق لامنتعياً، مغترباً، معادياً للمجتمع، يعتبر تعليمه واسطة للصعود والترقي»^(٣١٣) وأهلية للدخول وسط الحياة الحديثة والتمتع بنمط الحياة الغربي الحديث.^(٣١٤)

واستراتيجية فك الارتباط الحضاري، الكامنة وراء تسعير حملة التشكيك في التعليم الحديث الناقل لجرثومة ما أمسى يسمى حتى بـ «التبعية المدرسية»^(٣١٥)، تتجلى أيضاً من خلال العداء المتزايد الذي باتت تقابل به فكرة القومية العربية في خطاب الارتداد عن عصر النهضة. فالقومية العربية، التي كانت واحدة من اثنين شار شجرة النهضة وأبكرها إيناعاً، مثلت أيضاً مخرجاً ذكياً لإشكالية لا تخلو من صعوبة، وهي إشكالية معاداة الاستعمار الغربي بدون سحب هذه المعاداة على الحضارة الغربية، وبالتالي الحديثة. ولكن بالضبط من حيث أن القومية العربية مثلت حلاً ناجحاً لمعادلة الانفتاح على العصر بدون خسران الذاتية والهوية. فقد باتت مستهدفة طعنًا وتجريحاً من قبل دعاة القطيعة الحضارية. وعلى هذا النحو يتبارى ممثلو التيارات السلفية، ولا سيما منها السلفية السياسية، في التشنيع على القومية العربية والطنن فيها، لا نظرياً بل جينالوجياً في المقام الأول، يرميها بأنّها من طعي «الفكر الوافد» ومن نتاج «الغزو الفكري» الغربي، بل من اصطناع المستعمرين و«صناعتهم» من «نصارى الشام». وعلى الرغم مما يفترض أن يكون هنا من تباين في وجهات النظر بين دعاة السلفية اليمينية واليسارية، فإن العداء للقومية العربية والتشكيك في شرعيتها الجينالوجية ورميها بالعمالة السياسية والحضارية للغرب ومغها بالغيوتية النصرانية يؤلف بينهم قاسماً مشتركاً أكبر. وعلى هذا النحو يعطن ممثل السلفية اليسارية أن القومية

«أثر من آثار التفريب»، وأن الاستعمار هو الذي حمل الفكرة القومية الى خارج أوروبا «كي يسيطر بها على الشعوب غير الأوروبية»، وأن الغرب هو الذي «نشر الفكرة القومية عن طريق الإرساليات والمدارس الأجنبية، خاصة في الشام ولبنان، وتعليم أبناء العرب وتربيتهم على الفكرة القومية، سلخاً لهم عن الأمة الإسلامية»، وأنه «لما كان كثير من المفكرين العرب ورواد النهضة الأتراك قد تعلموا في الغرب وعاشوا فيه، فقد حملوا الفكرة القومية كما حملوا الأفكار الأخرى، مثل الحرية والعدالة والديمقراطية والاشتراكية، وروجوا لها جميعاً في الأمة العربية»، وفي مقدمتهم «الإخوة نصارى الشام» الذين مكثوا أكثر الطوائف في الأمة عرضة للأثر الأجنبي والتفريب فكانوا أسبق الطوائف أيضاً إلى الوقوع «في الحيلة» و«تبني الدعوة القومية»^(٣٤).

ويتصاعد ضراوة الهجوم على القومية العربية، أصلاً وقصلاً، مع مؤلف «حتمية الحل الإسلامي». فكتب المنظرين المعاصرين للسلفية السياسية لا يتخرج من الغلو إلى حد التوكيد بأن «النزعة الوطنية والقومية ظهرت في دنيا المسلمين كنتيجة من نتائج الفكر العلماني الذي خلفه الاستعمار الغربي، وأن النزعة القومية مصدرها الاستعمار الصليبي ممثلاً في مؤسساته التبشيرية والاستشراقية، وفي اليهودية العالية ممثلة في منظماتها السرية كالصهيونية وغيرها، وأن الاستعمار استعان في الدولة العثمانية بيهود الدومة الذين روجوا للنزعة الطورانية في تركيا، وبنصاري الشام الذين روجوا للنزعة القومية العربية في بلاد الشام والعرب، فلما ظهرت النزعتان اقتتل المسلمون»^(٣٥).

ولا يتردد ممثل آخر للسلفية السياسية «البغينية» في إدانة القومية العربية بوصفها تعبيراً عن «سطوة الحضارة الغربية وانقياد المسلمين لها»، تلك السطوة التي كان مقيضاً لها أن تستمر وتتأبد لولا أن «اليقظة التي أحدثها الاستعمار الفاشم لبلادنا، وبروز الفكر العلماني ودعوة القومية العربية بين مثقفينا، نهت المشاعر وأنعشت الفكرة الإسلامية، فتحركت الجماعات الإسلامية في أكثر من بلد عربي وإسلامي لتحذ من سطوة الحضارة الغربية وانقياد المسلمين لها... وقد نجحت الدعوة الإسلامية في تخفيف وطأة هذا الغزو شيئاً فشيئاً حتى تراجعت فكرة العلمانية وصيحة القومية العربية، وتفتحت أعين المسلمين على حقيقة دينهم، وتبنت الأمة إلى خطر الانقياد الأعمى للقائين بأن سبيل النهوض من كبوتنا هو محاكاة الغرب في كل أنظمة حياته»^(٣٦).

ولا تحظى العروبة بقلم مؤلف «حسار مع الأجيال» - وهو أيضاً من إيديولوجيي السلفية السياسية - بأكثر من الوصف بأنها «مكتسة»، ناهيك عن أنها مكتسة بيد الاستعمار: «إن المستعمرين كانوا حريصين على إيجاد قومية عربية في منطقتنا تكون قاعدتها الجنس، وكان الغرض من سياساتهم هذه كس الاتراك منافسيهم بمكتسبة العروبة»^(٣٧).

ومثل هذا التركيز على لحظة النشوء، بغية التشكيك «بطبيعة وتركيب وتكوين الحركة القومية وطبيعية ارتباطاتها وارتباطاتها الخارجية»، يطلعون أيضاً في القراءة السلفية المحدث التي يقدمها الباحث المغربي عبد الإله بلقزيز عن الفكرة القومية العربية باعتبارها «حصيلة مباشرة للاختراق الأوروبي»، ارتبط نشوؤها - هي وشقيقتها التوأم الدعوة العلمانية - «بدخول الغرب مسرح السياسة» في العالم العربي والإسلامي، وبمساعاه إلى تفكيك «بنى الامبراطورية العثمانية الجامعة» وقسم «الرابطة العثمانية التي أريد لها أن تكون لوناً من ألوان التوحيد العربي - التركي في إطار إسلامي». فعن طريق مثل هذا الربط يغدو «بالإمكان جلاء حقيقة العلاقة التي نشأت بين الموقف القومي الخارج لتوه غنياً من رحم الامبراطورية وطموحاً لإرثها سياسياً، وبين الاستعمار الذي رعى هذا الموقف برعايته مصالح أطرافه اقتصادياً وسياسياً ودينياً». ونحن في معرض هذا التحديد الأولي لتلك العلاقة لا نريد الذهاب إلى أبعد من تسجيل واقعة تاريخية، أي لا نريد أن نرتب عليها حكماً يرى في حركة الاستقلال القومي الناهضة حركة سياسية عميلة للغرب، على الرغم من أنها هادئة وشاركت حملته الرامية إلى تفكيك الامبراطورية وسلمت لاحقاً بانتداباته (كذا)، بل نتوخى من هذا تبديد الزعم الذي لازم الحركة القومية العربية، فكراً

وممارسة، على امتداد قرن ونصف، والذي جهد كثيراً لإقامة عوازل وهمية - غير قادرة على الصمود أمام المعرفة وحقائق التاريخ - بين الاستعمار والنهوض القومي^(٣٧).

ولا يخفى أن الغرض من هذا التركيز في تاريخ القومية العربية على لحظة النشوء، دون لحظة التطور والنضج، هو تأثيم القومية العربية كظهور فرعي من عملية تأثيم عصر النهضة ككل من حيث هو عصر يندرج بتمامه تحت عنوان جريمة قتل الأب. ويقوم منطق عملية التأثيم هذه على إظهار القومية العربية وكأنها تمثل موقعها بالضرورة في قطب التعارض والتنافي مع الإسلام، ممثلاً بالأب العثماني الحامي، وصولاً إلى حد التامر والقتل. ولكن ما يسكت عنه خطاب هذا التأثيم أن القومية العربية الشرقية لم يكن أمامها من خيار آخر، في مرحلة نشوئها، سوى أن تقف موقف المعارضة والمناوأة - وإن بدرجات متفاوتة - تجاه الاحتلال الفعلي الوحيد القائم لحظتها على الأرض، أي الاحتلال العثماني. كما أن ما يسكت عنه خطاب التأثيم هو أن مناهضتها لهذا الاحتلال لا تعود إلى أنه كان إسلامياً، بل إلى أنه كان عثمانياً - تركياً. بل أكثر من ذلك، فإن ما يسكت عنه الخطاب التأثيمي هو أن «إسلامية» الاحتلال العثماني - التركي هي التي حالت بين القومية العربية وبين اتخاذ موقف جذري في مناهضته. فالعديد من القوميين العرب الأوائل، من مسلمين ومسيحيين - ومنهم البستانيان بطرس وسليم - كانوا ذوي نزعة عثمانية، يقصرون برنامجهم القومي على طلب الحكم الذاتي أو المساواة للعرب ضمن إطار الدولة العثمانية دون أن يتعدوه إلى طلب الانسلاخ عن دولة الخلافة التي كان بعضهم يعدها درعاً واقية في وجه اطماع الاستعماريين^(٣٨) الأوروبيين ولم يقيض للقومية العربية أن تتحول إلى الجذرية تحولاً تاماً إلا عندما سقط البرقع العثماني الإسلامي عن الاحتلال التركي وإسفار سياسة التتريك عن وجهها بلا قناع^(٣٩). وما يضرب عنه صفحاً نفاة القومية العربية من المنضويين تحت لواء السلفية السياسية هو أن القومية العربية الجذرية لم يعد لها من خصم تواجهه على امتداد خمسة عقود، ومنذ افتضاح أمر اتفاقية سايكس - بيكو، سوى الاستعمار الأوروبي. كما أن ما يضربون عنه صفحاً هو أن ذروة النضج في تطور القومية العربية قد توافقت وتطابقت مع ذروة التصعيد في المواجهة مع الاستعمار الأوروبي والأمبريالية الغربية في عهد قيادة عبدالناصر لحركة القومية العربية ولحركة التحرر الوطني العربي في آن معاً.

على أن صورة الإرتداد عن المقولات النهضوية الفكرية مثل القومية العربية والتعليم الحديث ووحدة العقل البشري والانفتاح الحضاري لا تكتمل ما لم نشر إلى المحاولات الجارية على قدم وساق في الخطاب العربي المعاصر المعصوب لفسخ ذلك البند من بنود الاستراتيجية النهضوية الذي يمكن أن يعد أكثرها فعالية وأجداها مردوداً، والذي يتمثل بالمسعى إلى تبيئة المفاهيم الأساسية الطارئة لتجربة التقدم الغربي عن طريق ربطها ومطابقتها بما يضارعه من تليد مفاهيم الفكر العربي الإسلامي المنعقد عليها الإجماع. ولتأخذ مثلاً الديموقراطية، فمن المتفق عليه أن زعماء الإصلاح، على اختلاف مشاربهم، اعتبروا أن «تفوق الغرب راجع أساساً إلى نظامه السياسي الضامن في رأيهم الحرية والمفيد للسلطة بالقانون، وأن تأخر الشرق، بما فيه البلاد الإسلامية، راجع أيضاً إلى طبيعة نظامه السياسي القائم على الاستبداد»^(٤٠). وعلى الرغم من أن طرحاً كهذا، يرجع التقدم والتأخر إلى طبيعة المؤسسة السياسية، هو بطبيعته أدخل في الإشكالية الليبرالية منه في الإشكالية السلفية، فقد تبناه أيضاً السلفيون من الإصلاحيين، «فتحدثوا هم أيضاً عن تقابل الشرق والغرب، وحصروا المشكل في نظام السلطة، وصبوا جام غضبهم على الاستبداد الذي اعتبروه السبب الأول في الانحطاط، ودعوا إلى تقييد السلطة بأصول العدل الإسلامي»^(٤١). وإنما من هذا التلاقي بين الليبراليين والسلفيين من الإصلاحيين أعيد إحياء مفهوم «الشورى»، ذي المرجعية الإسلامية، ليكون مرادفاً وديفاً معاً لمفهوم «الديموقراطية»، ذي المرجعية الغربية. وعلى هذا النحو، وعلى الرغم من الوقع الأجنبي السافر للفظ «الديموقراطية»، فقد احتل مكانه، بسهولة في رأس المدونة الإيديولوجية لعصر النهضة ودخل - عبر الصحافة - في دائرة التداول اليومي، مستقيداً في ذلك من شرعية النسب التي أسبغها عليه ربطه المعنوي بمفهوم الشورى. والحال أن هذا الربط هو ما يعاد اليوم

فكه نزولاً عند مقتضيات القطيعة المزدوجة مع النهضة ومع الحضارة، وتطبيقاً لتكتيك تسعير التناقض بين «الفكر الوافد» و«الفكر الموروث» وتصعيده إلى درجة التناهي المطلق. وهكذا، وعلى الرغم من كل الرواج الذي باتت تحظى به كلمة «الديموقراطية» في الخطاب العربي المعاصر بعد أن استردت الإشكالية الليبرالية بعضاً من اعتبارها، وبعد أن أضفى الفكر السياسي العربي بميل من جديد، تحت وطأة إحباطات المرحلة الثورية التي سعت إلى حل الإشكالية الليبرالية بحرقها، إلى تمثيل الدكتاتورية - أي مرة ثانية الاستبداد - ونزوماً قد تجوز تسميته بعصر الانحطاط العربي الثاني، إذن على الرغم من هذا الرواج، أو ربما بسببه، فإن دعاة القطيعة الحضارية - الملزمة بمنطقها بالذات كما رأينا بأن تكون كلية - لم يتوانوا عن خوض حريهم الشاملة على جبهة «الديموقراطية» أيضاً من خلال العمل على فك الارتباط بينها وبين «الشورى» وعلى هذا النحو، وانطلاقاً من أن «مصطلح الديمقراطية فلسفة متكاملة لها جذورها وانتماؤها وكياناتها، يعلن ممثل بارز للسلفية السياسية تأييده للرأي القائل بعدم جواز الخلط «بين كلمة ديموقراطية، وهي كلمة غربية نعرف كلنا أصلها، وبين كلمة الشورى»، ويؤكد أن «الإسلام لا يقبل هذه الإسقاطات، لا تركيبة إشتراكية إجتماعية، ولا تركيبة ديموقراطية ليبرالية فردية. فالاسلام منظومة متكاملة من المبادئ، لكل مبدأ كثافة معينة وله حجم معين وله نسبة معينة في بناء الاسلام الكلي، ولا يجوز إطلاقاً أن نسقط على الاسلام لا مفاهيم شرقية ولا مفاهيم غربية»^(٣٣). ويتطور ممثل آخر للسلفية السياسية فكرة الطلاق المبني هذه بين مفهوم «الديموقراطية» الغربي و«الشورى» الاسلامي فيقول: «نعلم جميعاً أن الديمقراطية نظام غربي بدا كرد فعل للنظم الاستبدادية والدكتاتورية، ومثل هذا النظام الذي يعين حكم الشعب بالشعب، أو النظام البرلماني أو النيابي أو البرلماني الرئاسي أو ما شاكل ذلك من ترتيبات تخفف من حدة الاستبداد والدكتاتورية، هذه الأنظمة كلها لا يقرها الاسلام، ولا يصح أن يقال إن الاسلام نظام دكتاتوري أو ديموقراطي أو نيابي أو برلماني، فالاسلام له نظامه الخاص وله ضوابطه وقيوده ومعاله وأوضاعه. كل ما في الأمر أن بعض مزايا الديمقراطية - من الإعتماد على الشورى أحياناً - قالوا إنها تتفق مع بعض مبادئ الإسلام. ولكن هذا لا يعني أن الإسلام نظام ديموقراطي بالمعنى الذي يراد... لذلك ينبغي ألا نخلط بين هذه المصطلحات... وبين الإسلام، ونزج به ضمن هذه الأنظمة. كل هذه الأنظمة في الحقيقة مغايرة للإسلام... وإن النظام الديمقراطي الذي يعتمد على تمثيل كل فئات الشعب - في الحقيقة - لا يتفق مع الإسلام»^(٣٤).

وربما كان خير من أفصح عن خطاب فك الارتباط هذا هو عطا طليل - وهو بالأصل من مستهلكي هذا الخطاب وليس من منتجيهِ - عندما قال أمام قضائه: «هذه الكلمة [الديموقراطية] ليست من الاسلام في شيء، لأن الديمقراطية هي حكم الشعب نفسه بنفسه، فيستطيع مجلس الشعب أن يقر أي قرار توافق عليه الأغلبية دون الرجوع لكتاب الله... فلفظ الديمقراطية هذا مرفوض لدى المسلمين، وإن يكون لنا منهج إلا كتاب الله [إن الحكم إلا لله]»^(٣٥).

وإذا كنا هنا أمام محض مصادرات لا تتسم بالعمق النظري، فإن مؤلف كتاب «الإسلام في معركة الحضارة» يتنطع، من خلال مثال «الديموقراطية»، لإيفاء خطاب فك الارتباط حقه من التتظير. وهو لا يستعمل أصلاً تعبير «الديموقراطية» إلا محاطاً بمزدوجين إشارة منه إلى تحفظه على استعمال هذا المصطلح - وغيره من المصطلحات الحاملة للوثنة «التغريب» - مؤكداً أن «ثمة معضلة تواجه كل باحث يرفض التغريب ويسعى إلى العودة إلى الأصول... وهي مشكلة استخدام أو عدم استخدام المصطلحات الشائنة في العصر الراهن مثل الديمقراطية، الدكتاتورية، الاشتراكية، حقوق الإنسان، المساواة، المواطنة، وغيرها كثير». وإذا كان، على الرغم من «تسجيل التحفظ على استخدام مصطلح «الديموقراطية»، يعلن عن «القبول باستخدامه» - وإن محاطاً دوماً بمزدوجين - فإنما ليتمكن من الدخول في نقاش «مع الذين تتفوق في مدارس الغرب واستعاروا ما استخدمت تلك المدارس من مصطلحات ومداولات وابتعدوا عن المدرسة الاسلامية وما استخدمته من مصطلحات ومداولات». وبهذا لا يكون الهدف من هذا الاستخدام المشروط لتعبير «الديموقراطية» «تكريس المصطلح الأجنبي»، بل خطوة «على

طريق التخلي عنه تدريجياً». والموقع الأصح من الناحية العلمية الصرف، هو موقف من يرفض استخدام المصطلحات الشائعة في العصر الراهن جملة وتفصيلاً، ولا يخاطب الناس إلا بـ «المصطلحات الإسلامية التراثية»، إذ أن «المجتمع الإسلامي» لا يقبل سوى «المصطلح الاسلامي». ومن «النفاق التشويهي» ومن «الخطورة» بمكان في أن معاً «استخدام المصطلح نفسه مع إعطائه محتوى إسلامياً». فنهج كهذا ليس من شأنه سوى أن يثير «التباسات وشبهات قد تغيب فكر التغريب ولا تخدم عملية استعادة الهوية والاصالة والمصطلح على أساس الإسلام». ولكن بانتظار استعادة هذه الهوية البريئة من كل ثلوث و«الخلاص من هذا الاضطراب [التغريب] المتعدد الايدي والارجل، الماصات دماء والنافثات سموماً»، فقد يكون مباحاً، «من أجل مد جسور الحوار مع مئات الآلاف وربما ملايين المثقفين الذين اعتادوا استخدام المصطلح الاجنبي»، التعامل مع هذا المصطلح تعاملًا عزلاً مانعاً للتلوث (يقوم المزودجان هنا بدور القفاز الواقي)، مقيداً بالحرص على التنبيه إلى «سلبياته ومحاذيره» وبالتشديد على ضرورة إمسك «القوى الشعبية الاصلية، البريئة من لوثة التغريب، «الموصولة الشرابين بالاسلام والتراث والتاريخ»، بـ «قضية الديموقراطية» لتعمل على «إزالة الغموض المحيط بها، وإنهاء وقعها الاجنبي»، وإعادة النظر في «موضوعها ومحتواها، وحتى اسمها، على أرض أخرى، وتحت سقف معايير ومقاييس أخرى»^(٣٧).

وإذا كان هذا شأن «الديموقراطية» الموصولة نسباً بشجرة «الشورى»، فعماذا يمكن أن يكون إذن شأن مفهوم مثل «العلمانية» بقي، بالنسبة إلى الإصلاحيين النهضويين، مفهوماً خلافياً، ولم يقبض له أن يحظى من دونة الفكر الإسلامي الموروث بمفهوم يرادفه أو يُشاكله لينزع عنه، بالتالي، صفة «الوفود» والاستيراد؟ والواقع أنه إذا كان خطاب الردة لا يزال يبدي خجلاً وتردداً في الطعن في مفهوم «الديموقراطية» والتوصل منه، فليس هناك في الخطاب العربي المعاصر المعصوب من لم يعد يجترئ على مفهوم «العلمانية» تشكيكاً وتجريحاً وإنكاراً وتبرؤاً في مناسبة وغير مناسبة. وقد استباحت «العلمانية» حتى باتت تكافئ، بشكل الي، «هتمة» أو «سبة». وكما يقول فؤاد زكريا، وهو من القلة القليلة التي ما زالت تجهز بانتمائها العلماني، فقد أصبح لفظ العلمانية يحمل من المعاني السلبية المذمومة إلى حد بات معه «يكفي»، في حياتنا الفكرية المعاصرة، أن يوصف أي اتجاه، أو أي شخص، بأنه علماني، لكي يعد موصوماً ويخرج تلقائياً من نطاق ما هو مقبول وما يمكن التعامل معه»^(٣٨). ويمكن القول، ناهيك عن ذلك، أن العلمانية أضحت «مكسر عصا» لكل مبتدئ في ممارسة الخطاب العربي المعاصر. على هذا النحو نستطيع أن نقول - وهذه عينة ليس إلا مما هو متداول في الصحافة الفكرية العربية اليوم - أن العلمانية ما هي إلا «حصيلة للسيطرة الاستعمارية السياسية والاقتصادية والثقافية على المنطقة العربية» ولم تعد إلى خلق ثقافة وطنية وقومية بقدر ما كرست ثقافة النخبة المعزولة عن الجمهور والمشدودة إلى التقليد الرث والتريجة»^(٣٩). وإذا كان الإطار المرجعي لمُصبر هذا الحكم هو كتاب برهان غليون عن «المسألة الطائفية ومشكلة الاقليات»، وأسوأ ما في الأمر أن دين النخبة هذا، على خلاف دين الشعب، لم يكن ديناً أصيلاً ذاتي المنشأ، بل كان ديناً بالترجمة والتعريب. فالعلمانية لم تنبت هنا من الصراع الاجتماعي الداخلي... ولكنها نشأت عن طريق التبني من قبل نخبة محدودة العدد وغالباً معزولة عن الشعب. وعلى هذا النحو «جاءت العلمانية العربية كوسيلة لتقوية النظام السياسي القائم وتدعيم الطبقة المسيطرة» و«كاستمرار وتطوير لسياسة فصل الجمهور المتزايد عن السلطة وتحرير الدولة من سلطة الدين، آخر مرجع شعبي ووسيلة الضغط الوحيدة بيد المدمين من السلطة والعلم»، فكانت «كتقاليد وممارسات ولغة تقاهم ووعي من نمط جديد، وسيلة لعزل الغالبية الشعبية عن السلطة والسياسة». وعلى هذا لا يخفى القول: بأن إشكالية العلمانية «تبدو عندنا مصطنعة منقولة عن الغرب»، بل ينبغي أن يضاف القول: بأنها بتحولها إلى «دين جديد لفئة جديدة اجتماعية» قد تحولت أيضاً إلى «أداة قمع اجتماعي وسياسي» بيد هذه الفئة النخبوية ضد الغالبية الشعبية وإيديولوجيا تبرير» لضرب حرية الاعتقاد الأساسية، «حرية الرأي والصحافة والتنظيم الحزبي»، ووسيلة للتغطية على اتعدام هذه الحرية في الواقع والممارسة» وعلى «الاحتكار المطلق لحرية الرأي والتعبير والتنظيم» من قبل «دولة النخبة العصرية»^(٤٠). ولكن إذا كان

داعية ما يمكن أن نسميه بـ «السلفية الشعبوية» يكتفي على هذا النحو بأن يضع كلاً من العلمانية والديموقراطية على طرفي نقيض^(٣٨١)، فإن دعاة السلفية المسيئة لا يرضون بأقل من أن توضع العلمانية في موضع التضاد المانوي مع دين الغالبية الشعبية الذي هو الإسلام. وعلى هذا النحو يؤكد داعية السلفية القومية أن «العلمانية نظاماً، وللإسلام نظاماً، وهما لا يتفقان في أكثر من وجه»^(٣٨٢). وبدوره يؤكد داعية ما يمكن أن نسميه بـ «السلفية الوطنية»، أي تلك التي تؤسس الشرعية السياسية على الدين وتريد في الوقت نفسه أن تحافظ على وحدة طوائف الأمة «في إطار الجماعة الوطنية»، يؤكد أن «محك الصدام بين الإسلام والقومية هو في الجانب العلماني، والقومية العربية قريبة من الإسلام ما ابتعدت عن العلمانية، بعيدة عنه ما اقتربت منها، فلا تجتمع علمانية وإسلام»^(٣٨٣). أما داعية السلفية التطهيرية، القائلة بإسلام مصمت ومقفّل على كل ما عداه، فلا يرضيه أقل من المصادرة على أن «الذين يقولون بالعلمانية يتصادمون مع الإسلام حتماً»^(٣٨٤).

ولعلنا لا نستطيع أن نهتدي، في الخطاب العربي المعاصر المعصوب، إلى موقف أكثر اعتدالاً من مسألة العلمانية إلا لدى ممثل العقلانية المعتدلة. وبالفعل، إن العلمانية لا توضع لدى صاحب مشروع «نقد العقل العربي» في موضع التعارض والتنافي مع الإسلام، وإنما فقط في حالة عدم لزوم واستغناء عن الخدمات. وإذا كان سائر السلفيين يتخذونها هدفاً رئيسياً لهجومهم باعتبارها الحلقة الأضعف في الفكر النهضوي والثغرة التي يمكن التسلل منها بسهولة نسبية لهدم كل عمارة الحداثة، فإن ممثل العقلانية المعتدلة يكتفي بالمطالبة بسحبها من التداول – ربما بدافع اعتداله، وربما أيضاً بدافع الحرص التكتيكي على سد الثغرة وإنقاذ باقي العمارة. وعلى هذا النحو نراه يعلن، في واحدة من أحدث مداخلاته المتكررة حول العلمانية، أن «الإسلام دين ودولة في آن واحد» وأن «العلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة غير ذات موضوع في الإسلام لأنه ليس فيه كنيسة حتى تفصل عن الدولة أو تفصل الدولة عنها»، وأن «مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة، بمعنى أنها تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات»، وأنه «من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتوضيحه بشعاري الديموقراطية والعقلانية، فهما اللذان يعبران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي»^(٣٨٥).

ويديهي أن مثل هذه الدعوى قابلة للتفنيد من أكثر من زاوية^(٣٨٦)، فمن الزاوية المنطقية يمكن أن نلاحظ أن العلمانية لا تعني مجرد فصل الكنيسة عن الدولة، بل فصل الدين عن الدولة. والحال إن الإسلام دين، وإن لم يكن فيه كنيسة (بالنسبة إلى الإسلام السني على الأقل)، ومن الناحية المفهومية يمكن أن نلاحظ أن «العلمانية ثابت مركزي من ثوابت العلم والممارسة الديموقراطية» ومن المبادئ المؤسسة للاختيار الديموقراطي^(٣٨٧)، وأن واجهة الديموقراطية والعقلانية من عمارة الحداثة ستتهادى بالتالي إذا ما سحبت من تحتها عضادة العلمانية. ولكن بما أننا معنيون هنا فقط برصد أعراض النكوص في الخطاب العربي المعاصر، فسنكتفي بأن نلاحظ أن النص الذي نحن بصددده يشف عن نكوص مثّلث الأبعاد:

أولاً: بالنسبة إلى فكر عصر النهضة نفسه، ممثلاً لا في رواده الليبراليين من أمثال بطرس البستاني فحسب، بل حتى في بعض رواده «الأورثوكسيين» من الإصلاحيين السلفيين. وحسبنا هنا أن نقارن بين ما يؤكدّه في عام ١٩٨٩ صاحب مشروع «نقد العقل العربي» من عدم جواز أو عدم لزوم فصل الدين عن الدولة في الإسلام وبين ما كان قاله، قبل تسعين عاماً بالضبط، رائد كبير للسلفية الإصلاحية، الإمام عبد الرحمن الكواكبي: «يجب على الخاصة منا أن يعلموا العامة التمييز بين الدين والدولة، لأن هذا التمييز أصبح من أعظم مقتضيات الزمان والمكان اللذين نحن فيهما، فإذا لم يدركه عامتنا كان الخطر محيقاً أبداً بخاستنا. ولو سألت عامتنا اليوم عنه لوجدتهم يعتقدون أن الدين لا يقوم إلا بالدولة والدولة لا تقوم إلا بالدين، وأنهما متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، وهذا خطأ مبین لأن الفرض المقصود من الدولة والغاية التي تسعى الدولة إليها هي غاية دنيوية محضة، وأعني بها تأمين الناس على أرواحهم وأعراضهم وأموالهم وسن الشرائع العادلة لهم. وأما الدين فالغاية المقصودة منه واحدة

على اختلاف الزمان والمكان، وهي صلاح الناس في هذه الدنيا حتى يدخلوا جنات النعيم في الآخرة. فهو الصلة بين الأفراد الذين يدينون به وبين خالقهم، ولكل إنسان دينه، ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة... فهذا لم يميز بين الدولة والدين في عصرنا هذا، بل طلبنا من الدين مساعدة الدولة ومن الدولة مساعدة الدين بناءً على أن كلاً منهما لا يقوم إلا بالآخر، فماذا نفع لو سقطت الدولة؟ أيسقط معها الدين الذي كنا نقول إنها حاميته وإنه قائم بقيامها؟ حاشا وكلاء^(٢٨٧).

ثانياً: بالنسبة إلى فكر الحقبة المتأخرة من عصر النهضة، ممثلاً لا بمفكرَي العلمانية الخالصة من أمثال أحمد لطفي السيد وعلي عبدالرازق وسلامة موسى وأسماعيل مظهر، بل حتى في شخص مفكر مثل طه حسين تعلم منذ بداية حياته الفكرية ألا يدخل في صدام مباشر مع الأيديولوجيا الدينية السائدة. فمن الحجّة المنطقية عينها التي يعتمدها الجابري ليعلن أن «العلمانية غير ذات موضوع في الإسلام»، وهي أنه ليست في الإسلام كنيسة ولا كهنوت، كان طه حسين قد استخلص، قبل خمسين سنة بالضبط، في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» الصادر عام ١٩٢٨، نتيجة معاكسة تماماً: فـ «ما دام لاهنوت في الإسلام، ولم تنشأ فيه طبقة ذات منفعة معينة في سيطرة الدين على المجتمع»، فلن يكون من الممكن «إجراء فصل بين الدين والمدنية» مماثل لذلك الذي أجري في أوروبا فحسب، بل أن ذلك سيكون «أسهل على المسلمين منه على المسيحيين»^(٢٨٨).

ثالثاً: بالنسبة إلى فكر محمد عابد الجابري نفسه. فالجابري الذي دمج في عام ١٩٨٩ «مسألة العلمانية في العالم العربي» بأنها «مسألة مزيفة» ويطلب بالاستعاضة عنها شعارياً بـ «الديموقراطية والعقلانية»، كان في كتابه عن «الخطاب العربي المعاصر» الصادر عام ١٩٨٢ قد وجه النقد - وعن سداد في رأينا - إلى برهان غليون لأنه حكم، في كتابه «المسألة الطائفية وفشلة الأقليات»، على «إشكالية فصل الدين عن الدولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر بأنها إشكالية مصطنعة ومنقولة عن الغرب، ولأنه طالب بالاستعاضة عنها بإشكالية أكثر مطابقة منها هي إشكالية «علاقة أفراد المجتمع ككل بالدولة». أي إشكالية الديمقراطية. وقد عزز الجابري نقده لغليون في حينه بالنسائل بقوله: «وإشكالية الديمقراطية نفسها، ألا يمكن البرهنة على أنها هي الأخرى - إذا انطلقنا من نفس المنطق وسلطنا نفس السبيل - «إشكالية مصطنعة ومنقولة عن الغرب»؟»^(٢٨٩). ثم خلاص، في حينه أيضاً، إلى الاستنتاج بقوله: «إن الحكم بالزيف على إشكالية فصل الدين عن الدولة في الوطن العربي استناداً إلى أن المشكلة الحقيقية ليست مشكلة «العلمانية»، بل مشكلة «الديموقراطية»، إنما يعني المرور بنفس الإشكالية إلى وجه آخر من وجوها، وليس إلغائها أو تجاوزها... فهذا كان هناك من زيف في إحداها فهو ينسحب بالضرورة على الأخرى، هذا فضلاً عن كون «الديموقراطية»، لغة وإشكالية، منقولة إلينا هي الأخرى عن الغرب بنفس الدرجة التي هي منقولة إلينا، من نفس المصدر، «العلمانية» مصطلحاً وإشكالية... إذن فمن الموقع الاستعماري الذي ننظر منه إلى الأشياء نقول إنه إذا كان هناك من زيف أو عدم دقة في استعمال هذا المصطلح أو ذاك في الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر، فليس ذلك راجعاً إلى كون الإشكالية التي يعبر عنها «مصطنعة عندنا» منقولة عن الغرب». فالإشكالية ستظل هي سواء سميناها بهذا الاسم أو ذاك... إذا كان هناك من زيف أو التباس فإنما مصدره، في نظرنا، هو انقطاع العلاقة المباشرة بين الفكر وموضوعه، بين منطق الخطاب ومضمونه، في الأدبيات النهضوية العربية الحديثة والمعاصرة»^(٢٩٠).

وبديهي أننا لو كنا نأخذ نحن أيضاً بالنظور الإستعماري لما كان عسيراً علينا، ونحن نعاين على هذا النحو انقلاب الجابري بزواية ١٨٠ درجة على نفسه وتماهيهِ عام ١٩٨٩ في الموقف الفكري مع منقوده لعام ١٩٨٢، أن نرجع بدورنا هذا التناقض الذاتي إلى «انقطاع العلاقة بين الفكر وموضوعه». ولكن بما أننا نأخذ أساساً بالنظور السيكلولوجي، فإننا نؤثر أن نتكلم بالآخرى عن تكوص، وبالفعل، كان الجابري نفسه قد استعار مصطلح إبراهيم بن سيار النظام، «التكلم المعتزلي المشهور تلميذ أبي هذيل العلاف»، الذي يميز بين «حركة النقلة» و«حركة الاعتماد»، ليوظفه في تطيل ظاهرة «تداخل الأزمة

الثقافية» وظاهرة «الاجترار الثقافي» في الفكر العربي، ويصف من ثم الزمن النفسي للخطاب العربي الحديث والمعاصر بأنه - كما رأينا - «زمن ميت». فإن تكن حركة النقلة، حسب تصور النظام، «هي انتقال الجسم من موضع إلى موضع» وإن تكن حركة الاعتماد «هي حركته في نفس موضعه»، فإن الجابري يقرر أن «الحركة في الثقافة العربية كانت وما تزال حركة اعتماد لا حركة نقلة»^(٣٠). والحال أننا إذ نتبنى بدورنا هذا التوصيف، فإننا نرى أنه لا بد، حتى يحتفظ بقيمته الإجرائية من المنظور السيكلوجي، من أن ندخل عليه تعديلات.

١ - فلئن تكن حركة الثقافة العربية على امتداد الحقبة التي تعرف باسم «عصر الانحطاط» قابلة للتوصيف فعلاً بأنها حركة اعتماد، فإننا نعتقد أن عصر النهضة بالمقابل قد مثل محاولة لكسر إيقاع المرواحة والتحول إلى حركة النقلة.

٢ - إن الزمن النفسي ليس ثنائي الحركة، بل ثلاثيها. فبالإضافة إلى إيقاع المدة والسكون الذي يتمثل بـ «حركة النقلة» وحركة الاعتماد، يمكن أن تنعكس حركة النقلة إلى ضدها، فيكون بعد «الطرفة» - حسب تعبير سائر المتكلمين - ارتداد إلى الموضع المفقود عنه. ذلك هو النكوص الذي هو بالتعريف زمن العصاب. وذلك هو أيضاً - كما يمكن الاستنتاج بعد هذه «الجلسة» للتطبيقية الطويلة - زمن الخطاب العربي المعاصر.

ولكن - وهذا سؤال يتعلق بالمنهج - هل يجوز لنا أصلاً أن نمدد الخطاب العربي المعاصر على سرير التحليل النفسي؟ وبعبارة أخرى، هل التحليل النفسي منهج مطابق هنا لموضوعه، وهل الخطاب العربي المعاصر موضوع مطابق لمنهجه؟

أما فيما يتعلق بالمشق الأول من السؤال فحسبنا التذكير بأن التحليل النفسي كمنهج قد كف منذ أمد مديد - وربما من بدايته الأولى - عن أن يكون محض طريقة للعلاج النفسي. وقد تأكد بعده المعري مع دراسات فرويد «التطبيقية» في مجال علوم الاجتماع والتاريخ والجمال. ومشهورة هي، من هذا المنظور، دراساته عن الطوطمية وما قبل التاريخ البشري، وعن موسى وديانة التوحيد اليهودية، وعن دافنشي وميكالانجلو ودوستويفسكي وغوته وغراديغاف بنسن. وقد مضى «التلامذة» في اتجاه تعزيز للتحليل النفسي للثقافة، فكانت دراسات كارل أبراهام عن أختناستون والتوحيد المصري، وأوتو رانك عن دون جوان، وإرنست جونز عن هملت، وماري بونايرت عن إدغار آلان بو، وقلهم راينغ عن الفاشية، وجيزا روهام عن المجتمعات البدائية. واليوم يكاد يكون من المستحيل حصر المساهمات الأساسية للتحليل النفسي في شتى فروع علوم الإنسان والمجتمع. وحسبنا التنويه هنا بدراسات جورج دفرو في انتروبولوجيا الثقافة، ودراسات جيرار مائندل في الانتروبولوجيا والتحليل النفسي الاجتماعي، وفرانكو فورناري في التحليل النفسي للثقافة، والآن بيرنسون في التحليل النفسي للوقائع التاريخية، وجانين شاسفيه سميغل في التحليل النفسي للإبداع الفني، ويرونو بتلهام في التحليل النفسي لحكايا الأطفال، وإريك فروم في التحليل النفسي للغة الرمزية وللإيديولوجيات المعاصرة، وهربرت ماركيز في التحليل النفسي للحضارة، الخ.

أما فيما يتعلق بالمشق الثاني من السؤال: هل الخطاب العربي المعاصر موضوع مطابق للمنهج التحليلي النفسي؟ فمن الممكن الرجوع هنا إلى رأي مطلعين مرموقين لهذا الخطاب. أولهما محمد عابد الجابري الذي أخضع الخطاب العربي المعاصر لتحليل ابستمولوجي، وثانيهما برهان غليون الذي أخضعه لتحليل إيديولوجي - سوسيولوجي.

الحكم الذي ينتهي إليه المحلل الإبستمولوجي للخطاب العربي المعاصر هو بلا مراء لصالح المنهج الذي نأخذ به هنا، فهو يقول بالحرف الواحد: «يبدو أن معطيات علم النفس، والتحليل النفسي بكيفية خاصة، تجد ما يركزها في سلوك العرب الفكري إزاء مشروع النهضة»^(٣١).

أما الحكم الذي ينتهي إليه المحلل الإيديولوجي - السوسيولوجي للخطاب العربي المعاصر فهو يعيل،

على العكس، إلى الإعلان عن عدم مطابقة الموضوع لا المنهج التحليلي النفسي وحده، بل لكل منهج «تطبيقي» مماثل، وبالتالي إلى إدانة ما يسميه بـ «العلمية الجديدة» إدانة قاطعة دامغة: «يأخذ اليوم مفهوم العلم الدور الذي كان يأخذه مفهوم العقل في بداية القرن. ويعكس ذلك الانخراط أكثر فأكثر في توجه فكري خاطئ يعكس هو ذاته عقلية ببغائية... فنحن نرفع اليوم شعار الفكر العلمي معتقدين أن العلم هو الحقيقة المطلقة التي لا تتغير لا في الزمان ولا في المكان... ننقل العقل إلى العلم، والعلم إلى معلومات، ونعتقد أننا إذا طبقنا المفاهيم النفسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية العلمية، أي الكونية، والمضمون تاريخياً صلاحها لكل زمان ومكان، وصلنا إلى الحقيقة وإلى حل كل مشاكلنا... وهكذا فنحن في سباق مع الزمن اليوم لترجمة هذه المفاهيم وحفظها وتطبيقها. ونحن لا نقوم في الواقع إلا بإسقاط مفاهيم مشتقة من واقع معين على واقعنا الخاص. فإذا بعالم النفس يكتشف في المجتمع العربي كل الأمراض على الإطلاق ويعيد تفسير مشاكله على ضوء المازوشية والسادية والخصاء والاضطهاد والذهان والهواس والعصاب والنفاس... هذه العلمية الجديدة المدمرة لم تأخذ قسطها الكامل من الحياة بعد، وستطور بسرعة إذ مجال النقل عن الغرب هنا لا محدود. وننسى أن هذه المفاهيم التي نستخدمها علماء ذات تاريخ ومرتبطة بواقع اجتماعي محدد ويتطور محدد للمجتمعات الأوروبية. وإن في كل علم موضوعاً يحدد هذه المفاهيم، وإذا طبقنا كل ما يتعلق بالشخصية الفردية على المجتمع أضعنا العلم والمجتمع معاً»^(١٧).

وبديهي أنه لا يهنا هنا الدفاع عن «العلمية الجديدة» الموصوفة بأنها «مدمرة»، وإن كنا سنلاحظ مع ذلك أنه خلافاً لما قد يوحي به هذا الهجوم - وهو هجوم عودنا على شنه أصحاب الرؤى الشعبية كلما تعارضت الخصوصية الأصلية التي ينادون بها مع الكونية العلمية والعقلانية - فإن الخطاب العربي المعاصر إذا كان يشكو من تضخم فإنما من التضخم الإيديولوجي، وليس من تضخم «علمي»، وإذا كان يشكو من ضمور فإنما من ضمور انفتاحه على المنهجيات العلمية الجديدة في مضمار الإنسانية والاجتماعيات. ولكن ما يعيننا بالمقابل هو الطعن المباشر، وبلاسم، في «مفاهيم العلم النفسي الحديث» باعتبارها «مفاهيم مشتقة من واقع معين» ومعممة بالإسقاط على «واقعنا الخاص». وبصرف النظر عن هذه الخصوصية التي لا تحسن الدفاع عن حق الموضوع في أن يُعرف بخصوصيته إلا بإنكارها حق العلم العام في أن يُعرف، والتي لا تؤكد على «التنوع في الوحدة» بقدر ما تنفي الوحدة نفسها، وتنفي معها وحدة العقل البشري ووحدة النفس البشرية، والتي لا تدعو إلى تكيف الكونية العلمية وتبنيها وتخصيصها بقدر ما تحيي «التصور القومي للعلم» وتخضع المعرفة العلمية لمنطق الاستيراد والتصدير والنزعة الحمائية مع كل ما يقتضيه ذلك من إقامة حواجز «جمركية» بين الموضوع المغربي «المحلي» والمنهج المغربي «المطلوب»، بصرف النظر عن هذا كله فإن إنكار الصلاحية التطبيقية لـ «مفاهيم العلم النفسي الحديث» لا يمنع ناقد «مجتمع النخبة» في تشرجه لخطاب الدأثة من حيث هو خطاب تغليب لـ «ثقافة النخبة» الوافدة على «ثقافة الشعب» الموروثة، من أن يلجأ هو نفسه إلى استخدام مفاهيم هذا العلم على نحو معمّم. فهو لا يكتفي بدمج سلوك النخبة بأنه «سلوك انفعالي»، بل كذلك بأنه «سلوك وسواسي»، ولا يكتفي بدمج فكر النخبة بأنه فكر «هوامي» فاقد «لقدرته على وضع يده على الواقع والإمسك به»، بل كذلك بأنه فكر «قصامي» تحكمه «الآلية السحرية»، أي - بحسب تعريف علم النفس المرضي - «الآلية التي لا تقوم على تغيير الواقع، وإنما على تغيير الفكر نفسه»^(١٨). وإذا كان هذا التمزيد لآلية الفكر السحري يطابق تحديد فرويد لآلية الفكر العصامي بوصفها آلية لتشكيل الذات AUTOPLASTIQUE بدلاً من تشكيل العالم الخارجي ALLOPLASTIQUE، فإن مؤلف «مجتمع النخبة» يغرف غرماً مباشراً، وعلى سعة، من قاموس التحليل النفسي عندما يتحدث أيضاً عن «الانكار الوسواسية المستبدة» وعن «الترجسية والانانية والتمحور القاصر على الذات» في الفكر العربي السائد

وعن «فصامه الذاتي»^(٣٦)، بل إنه، في أحدث المنشور من كتبه، يمارس الفرويدية بنفسه ويتحدث عن «عودة المكبوت الماضي»، وعن موقف العرب «المَرَضِي» من الواقع، وعن «تعاليمهم العصائبي» معه، وعن تلذذهم المازخي بـ «تعذيب النفس» و«الرغبة في تدمير الذات»، وعن ازدواجيتهم الوجدانية التي تقلب بسهولة «الشعور الأقسى بالدونية» إلى «الشعور المناقض بالتفوق والأسبقية الحضارية»^(٣٧)، فإن لم يكن هذا كله بعضاً من أعراض «العصاب العربي الجماعي» الذي نتحدث عنه، فماذا يمكن أن يكون؟

لكن بما أن كل منهج لا يستمد مشروعيته في التحليل الأخير إلا من مرجعيته الخاصة وضمن إطارها، فلندع جانباً المناقشة مع محلي الخطاب العربي المعاصر من مواقع منهجية مغايرة لننظر في مشروعية مفهوم «العصاب الجماعي» في إطاره المرجعي الخاص. فقد يبدو هذا المفهوم هراطيقاً حتى بالنسبة إلى التحليل النفسي، إذ أن علم النفس المرضي درج، كما يلاحظ فرويد نفسه، على حصر ميث أسباب «العصاب البشري بمختلف ضروبه... بمضمار علم النفس الفردي»^(٣٨)، على حين أن الظاهرة التي نحن بصدد تحليلها - الخطاب العربي المعاصر - عدا أنها لا شخصية فإن فاعل الفعل فيها جماعي، وفي بعض الحالات مبني للمجهول. ولكن فرويد هو أيضاً من ضرب القدوة في مشروعية النقلة من علم النفس الفردي إلى علم النفس الجمعي من خلال كتابه عن «موسى والتوحيد» الذي أقام فيه موازنة بين تطور الفرد وتطور النوع البشري، مؤكداً أن «الآليات عينها التي تتسبب في ظهور ضرب العصاب تلعب دورها على الدوام في الظواهر التي ندرسها هنا. [أي الظواهر الدينية]»، ومفسراً بالتالي اليهودية على أنها ضرب من عصاب جماعي حكمته، كما في جميع الأعراض العصائبي، آلية «عودة المكبوت» [المكبوت العائد هنا هو جريمة قتل «الأب» موسى على أيدي «أبنائه اليهود»]^(٣٩). ولكن إذا كان فرويد لم يستخدم في كتاب «موسى والتوحيد»، الصادر عام ١٩٣٩، تعبير «العصاب الجماعي»، فقد كان سبق له، في مقاله لعام ١٩٠٧ عن «الأفعال الاستخواندية والشعائر الدينية»^(٤٠)، أن استخدم تعبير «العصاب الكوني»، وذلك عندما وصف العصاب بأنه «دين فردي»، والدين بأنه «عصاب جماعي».

على أنه دفعاً لأي التباس لا بد أن نبادر إلى القول بأن «العصاب الجماعي» الذي يمكن إستقراؤه من تحليل الخطاب العربي المعاصر لا يعني بحال من الأحوال أن كل من مارس هذا الخطاب الجماعي هو بالضرورة على الصعيد الفردي إنسان عصابي. فالخطاب العربي المعاصر، من حيث هو خطاب لاشخصي، يتمتع بقدر من الاستقلال الذاتي عن فاعله الجماعي. وفضلاً عن ذلك فإن له، ككل خطاب، معقوليته الخاصة، ومنطقه القائم بذاته، وتبريراته العقلية التي يقتضيها تماسكه الذاتي. ولكن هذا لا يعني بالمقابل أن الخطاب العربي المعاصر اللاشخصي غير قابل لأن يتخذ ركيزة لإسقاطات وجدانية شخصية، ولأن يُقرأ بالتالي على أنه سيرة ذاتية لفاعله الفردي الجزئي. بيد أن مثل هذا الربط بين عصابية الخطاب الجماعي وعصابية الفاعل الفردي لا يكون مشروعاً إلا إذا أقيم البرهان عليه حالة حالة، وإلا إذا جُرد الخطاب من جماعيته وغفلته وجرى تحليله، في الحالة العينية المفردة، كخطاب شخصي مرتبط وجدائياً بشخص قائم ارتباط السيرة الذاتية بكتابتها^(٤١).

ولكن إذا أمكن لنا على هذا النحو أن نجتاز - ولو بالقفز - الهوة التي تفصل بين علم النفس الفردي وعلم النفس الجمعي، وتلك التي تفصل أيضاً بين الظاهرة اللاشخصية وفاعليها الشخصيين، فثمة صعوبة أخرى لا يزال مطلوباً منا تذليلها، وهي تلك التي تتمثل في أن الخطاب العربي هو بالتعريف ظاهرة ثقافية. على حين إن العصاب الذي نحن بصدد رصد أعراضه وقراءة دلالاتها لا يمكن أن يكون بالتعريف أيضاً إلا من طبيعة نفسية. والحال أن مثل هذه الصعوبة سهلة التذليل إذا ما أخذنا في اعتبارنا أن الواقعة الثقافية هي أيضاً واقعة نفسية. بل أن رانداً كبيراً للاثنولوجيا التحليلية النفسية ولانثروبولوجيا الثقافة مثل جورج ديفو لا يتردد في الجزم بأن الواقعة الثقافية قابلة للتحويل إلى مادة

نفسية: «إن الواقعة الاجتماعية - الثقافية، منظوراً إليها من زاوية تاريخية خالصة، هي برانية المنشأ وتؤلف جزءاً من الخارج... ولكن حالما نتخلّى عن هذا التصور التاريخي - والتبسيطي - للأشياء وننتقل إلى تحليل وظيفي، فإن «الواقعة الثقافية» تكف عن أن تكون خارجية. بل إنها، بتحولها إلى مادة أو بنية نفسية، إلى أننا نأخذها أو مثالاً للأنما أو أنا - أي باختصار إلى شيء مُتعلّم أو منتج أو مبني - تصير جوانية وتؤلف جزءاً من الداخل»^(٣٠). وبالفعل، لقد كنا رايناً أن الواقعة الثقافية المتمثلة بحياء التراث غالباً ما تقرا في اللاشعور الجمعي العربي على أنها استعادة للقدرة الفالوسية التي استأصلها «الجراح الغربي». هكذا يكف التراث عن أن يكون هو التراث ليتحول، على نحو ما يلاحظ سندور فيرنزي بالنسبة إلى قصص الأطفال^(٣١)، إلى قصة تسود فيها تخييلات كلية القدرة بلا منازع، ويتحول فيها التراث إلى عصا سحرية قادرة على كل ما لا يقدر عليه في الواقع. وإذا كنا نتفق من هذا المنظور مع ما يؤكد د. محمد أركون من أن «التراث الذي يدعو إليه الفكر العربي المعاصر سلاح من أسلحة الكفاح أكثر منه مفهوماً ثقافياً ذا أبعاد تاريخية معرفية»^(٣٢)، فإننا سنلاحظ مع ذلك إن هذا الرد لما هو ثقافي إلى ما هو إيديولوجي يقف، من منظورنا التحليلي النفسي، في منتصف الطريق لأن ما هو إيديولوجي قابل هو نفسه للرد إلى ما هو نفسي على اعتبار أن الإيديولوجيا قابلة للتعريف تحليلياً نفسياً بأنها «نظام ذو ظواهر عقلانية بقدر أو بأخر، بناظر واجهة الحلم والصياغة الثنائية»^(٣٣)، ويحتوي دوماً على وهم الصعود النرجسي المرتبط بالعودة إلى الانصهار الأولي، والثاني في الوقت نفسه للصراع والخصاء، والعامل بالتالي تحت راية الوهم^(٣٤).

ولكن هنا ينهض سؤال أساسي: كيف يمكن التمييز بين الواقعة الثقافية التي تندرج في مضمارها الطبيعي الذي هو المضمار المعرفي وتمثل في هذه الحال موضوعاً مطابقاً للمنهج الاستيمولوجي أو السوسيوولوجي، وبين تلك التي تندرج أيضاً جزئياً أو كلياً في المضمار النفسي وتمثل في هذه الحال موضوعاً مطابقاً للمنهج السيكولوجي والتحليل النفسي؟

يخيل إلينا أن معيار هذا التمييز مباطن للواقعة الثقافية نفسها، وأنه من طبيعة مزدوجة:

- ١ - إذا كانت الواقعة الثقافية حاملة لدلالة رمزية طاغية على دلالتها المعرفية، وبخاصة إذا كانت هذه الرمزية من طبيعة جنسية، فالوسية أو خصائية، أو كانت تحيي ما أسميناه بالخطط العائلي في تصور العالم.
- ٢ - إذا كانت الواقعة الثقافية حاملة لسمة اللاعقلانية. وما تقصده باللاعقلانية هنا ليس مؤداها المنطقي بمعنى الخروج على مقتضيات العقل فحسب، بل كذلك مؤداها النفسي بمعنى تجاهل قوانين الواقع، وانتهاك حدوده، والاستسلام لإغراء الوهم، واللهاث وراء كلية القدرة النرجسية المتقنّدة، وممارسة مختلف ضروب الفكر السموي الذي يراىء بالتلاقي بين الأنا ومثاله الذي هو، في الحالة التي نحن بصدها، مثال ماضوي.

وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار من جهة أولى أن الرمز هو بالتعريف «رابطة بين دالين، دال شعوري ودال لاشعوري، علماً بأن هذه الرابطة نفسها تكون لاشعورية»^(٣٥)، وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار من جهة ثانية أن «لفظ اللاعقلاني هو، في نظر علم النفس، علامة على أصل لاشعوري، أي على شيء صادر عن تلك المناطق السحيقة من العقل التي لا علم لنا بها على الإطلاق»^(٣٦)، فمن الممكن القول إن ما يفرّق بين الواقعة الثقافية المعرفية والواقعة الثقافية النفسية هو اندراج هذه الأخيرة، سواء أكانت حاملة لسمة الرمزية الجنسية والعائلية أم لسمة اللاعقلانية، تحت لواء اللاشعور. ويتعبّر آخر، يمكن القول إن الواقعة الثقافية المعرفية أحادية المنطق، أما الواقعة الثقافية النفسية فمزدوجة المنطق. فهي في منطقتها الظاهر أو الفوقي ليست إلا لبنة من اللبنة التي تنهض عليها عمارة الخطاب العربي المعاصر، أما في منطقتها الباطن أو التحتي فهي شاشة لتظهر العصاب الجماعي المنتج لذلك الخطاب والحكوم ككل عصاب باليات لاشعورية. ومن ثم جازت قراءتها كما يقرأ العرض، أي بالإحالة لا إلى معقوليتها العلنية،

التي هي من طبيعة ثقافية أو إيديولوجية، بل إلى ما يختفي وراء واجهة هذه المعقولية من موقف نفسي لاشعوري تنشي به لغة الرمز أو اللاعقل.

وعلى هذا النحو نجد أنفسنا على خلاف من جديد مع صاحب مشروع «نقد العقل العربي». فبعد أن كنا اتفقنا معه على أن معطيات علم النفس، والتحليل النفسي بكيفية خاصة، تجد ما يزيكها في سلوك العرب الفكري، فإننا لا نستطيع إلا أن نعود فنعلن عن عدم اتفاقنا معه عندما نراه لا يستخلص من هذه الملاحظة التقريرية أي نتيجة منهجية ويؤكد على العكس - وبالتضاد مع منطوقها - أن «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر إشكالية فكرية ثقافية محض، بمعنى أنها تجد أسسها ومبررات وجودها في الوضع الثقافي والفكري الراهن»، وعندما يثني بالقول بأنها «إشكالية نظرية يميل استقلالها النسبي عن الواقع نحو المائة بالمائة»^(٣٧).

فإشكالية الأصالة والمعاصرة، التي هي الإشكالية المحورية في الخطاب العربي المعاصر، هي عندما على العكس - وكما حاولنا أن نثبت على امتداد الصفحات السابقة - نموذج لإشكالية الثقافية التي لا يمكن وصفها بأنها «ثقافية محض»، والتي يمكن أن يقال على العكس - إذا شئنا أن نغالي مقالة الجابري - بأن تبعيتها النسبية للواقع النفسي تميل نحو المائة بالمائة. وصحيح إن هذه الإشكالية تطرح نفسها، من خلال إطارها المرجعي الخاص، على أنها إشكالية ثقافية، ولكن مثل هذا الطرح يظل أقرب في آيته إلى ما أسماه إرنست جونز بالتبرير العقلي RATIONALISATION منه إلى العقلانية RATIONALITÉ بحق معنى الكلمة. فالرؤية الثقافية CULTURALISTE لهذه الإشكالية هي، على ضرورتها منهجية، رؤية حاسرة لأنها تعجز عن أن ترى أن هذه الإشكالية «الثقافية المحض»، مثلها مثل الإيديولوجيا عند ماركس، لا يمكن تعيينها في ذاتها بقدر ما يمكن، مهما يكن حظها من الاستقلال الذاتي، في الواقع النفسي الذي يقوم لها مقام البنية التحتية للإيديولوجيا.

وهنا نجدنا مدفوعين إلى أن نلاحظ أن القراءة «الوظيفية» التي يقترحها صاحب مشروع «نقد العقل الاسلامي» لأشياء هذه الإشكاليات الثقافية تبدو لنا أجدى بما لا يقاس من القراءة «النظرية» الخالصة التي يقترحها صاحب مشروع «نقد العقل العربي». يقول محمد أركون: «إن أية قراءة سديدة للزمة بأن تعترف عن الرافض الجدالي كما عن الرافض «العلمي» المتعترف في تسامحه لتبحث عما سنسميه بالحقائق الوظيفية. فهذه الحقائق تفرض نفسها كتظاهرات غير قابلة للكبح لحياة المجتمعات التي تحاول التعويض عن الانتقاصات الفعلية من القيمة، بل عن التدميرات الفظة لمقومات وجودها التقليدية، بالمبالغة في إعادة تقييم التراث الاسلامي. فالهرب إلى أنا أعلى مبني، محكوم به، يسمح بتخفيف وقع الصدمات على الأنا الفردي والجمعي. وهذه ظاهرة تلحظ في عدد جم من المجتمعات المعاصرة المعرضة لتعديبات التصنيع؛ وهي تتلخص، في الاسلام، تعبيراً مأساوياً لأن كل التفاوتات المعروفة في الغرب بين التقليد والحداثة تقامها هنا قطعتان تاريخيتان لم تزد هوتهما بعد: قطبة الاسلام الموصوف بالحديث بالنسبة إلى الاسلام الكلاسيكي، وقطبة العالم الاسلامي بالنسبة إلى أوروبا منذ القرن السادس عشر»^(٣٨). وباستثناء ملاحظة جزئية تتصل بالاستعارة من القاموس الاصطلاحي للتحليل النفسي - إذ كان من الادق الحديث عن «الهرب إلى مثال للآنا» بدلاً من «أنا أعلى» - فإن نص ناقد العقل الاسلامي قابل للتطوير على ما يخيّل إلينا، في فقرته الأخيرة، في اتجاه إجراء تمييزين اثنين:

١ - التمييز، داخل العالم الاسلامي، بين ما هو «إسلامي» وبين ما هو «عربي إسلامي».

٢ - التمييز، داخل قطبة الحداثة، بين ما هو حديث وما هو معاصر.

وغرضنا من هذا التمييز المزدوج واضح: فنحن نتحدث عن عصاب جماعي عربي وعن خطاب عربي معاصر، وذلك بالإحالة بالتحديد إلى الرضة الحزيرانية التي كانت رضة للعرب دون سائر المسلمين، وللمعاصرين دون سائر المحدثين.

وفي الواقع، إن المفعول الجماعي لهذه الرضة لا يمكن أن يستوفي حقه من الاعتبار ما لم نستعمر من القاموس الفرويدي مصطلحاً آخر يؤكد على البعد التكاملي في مبحث أسباب العصاب، وهو مصطلح «السلسلة المتتامة»^(٣١).

فعند فرويد أن احتمال تمخض عصاب من الأعصبة يخضع تكاملياً ودينامياً لعوامل أربعة:

- ١ - رضة قوية بما فيه الكفاية لإطلاق آلية العصاب.
- ٢ - جيلة ضعيفة بما فيه الكفاية للوقوع ضحية العصاب.
- ٣ - تجربة تثبيتية على رضة ماضية.
- ٤ - ظروف محيطية أو خارجية مساعدة.

وَحَيْثُ إلينا أننا أوفينا العامل الأول حقه من خلال كل ما كتبناه عن «هزيمة يونيو / حزيران السوداء» التي مثلت نموذجاً ناجزاً للرضة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار تعريف علم النفس المرضي للرضة بوصفها «الفارق بين كمّ التنبيه المتلقى فعلياً من قبل الأنا وبين الكم الذي يمكن له أن يستقبله، أن يربطه، أن يسيطر عليه في لحظة معينة»^(٣٢). وكل ما هنالك أن الأنا الذي تلقى الرضة الحزيرية كان أنا جماعياً، أو فنقل، إذا شئنا التمسك بالمحصول الفردي للأنا، إن الرضة الحزيرية، التي كانت بطبيعتها عامة، كان لها من قوة المفعول وشموله ما جعلها تستثير استجابات فردية مقننة أو حتى موحدة.

أما ثاني العوامل الاثولوجية فقد تعددت إشاراتنا إليه سابقاً - وستكون لنا عودة إليه لاحقاً عند تحليلنا لكتابات حسن حنفي - وهو يتمثل في أن جيلة الشخصية العربية الحديثة جيلة مجروحة ومتجددة الانجراف، وقابلة للتاريخ ميلادياً بالجرح النرجسي الذي لا يزال فاغر الشفتين منذ أن أفاقت على واقع تأخرها في مواجهة الغرب المتقدم. فلو أن أمة أخرى، لا تعاني في شخصيتها القومية من الوهن الذي تعاني منه الشخصية العربية الحديثة بفعل استمرار النزف النرجسي، واجهت هزيمة مثل هزيمة حزيران، فأرجح الظن أن هذه الهزيمة كانت ستبقى بالنسبة إليها مجرد هزيمة وإن تأخذ حجم الرضة غير القابلة للتصريف.

وبالمقابل، فإن الحلقة الثالثة من «السلسلة المتتامة» تحتاج منا إلى وقفة متأنية. فلئن يكن النكوص كما رأينا هو المظهر الرئيسي الذي يتجلى به المفعول الرضي، فإن لفظ النكوص ومفهومه بالذات لن يكون بذي موضوع إذا لم تكن هناك محطة من محطات سفرة النمو يمكن أن تنكفي إليها الشخصية الناكسة مثلما كان الشاعر العربي ينكفي إلى أملاله ليبكيها. فالنكوص، إن لم يكن له بد من دافع رهن، فلا بد أن يكون له أيضاً إغراء ماضٍ. فلا مجال للنكوص إذا لم يكن هناك تثبيت على الماضي. والحال أن العرب عرفوا تجربة تثبيتية من هذا القبيل ربما لم تعرفها أمة أخرى من أمم الأرض. فقد بلغ من تعلقهم بالماضي أنهم أضحو، في إدراكهم لذاتهم وفي إدراك الآخرين لهم، أمة العصر الذهبي، ولكنه العصر الذهبي الذي إلى الوراء إلى الأمام، بل العصر الذهبي الذي لا يتقبل ذاته مستقبلاً إلا في صورة إحياء للماضي: فالبيوطيا عندهم هي عبارة عن بحث. وذلك هو - ربما - سر انفرادهم باختراع كلمة «السلفية» التي لها بمفردها وقع المفارقة: التقدم بالرجوع إلى الخلف. وهذا التثبيت الفردي في نوعه على الماضي يقع تحت الملاحظة المباشرة لصديق العرب كما لعدوهم، للمراقب الخارجي كما للمراقب الذي من داخل. وحسبنا بعض الشواهد:

يقول صديق العرب الكبير الأفغاني جمال الدين في واحدة من خاطراته التي ينقد فيها إعجاب العربي «بماضيهِ وأسلافه وهو في أشد الغفلة عن حاضره ومستقبله وكيف يجب أن يكون»:

«الكون يشهد، والآثار تدل، ولا من ينكر على أن للعرب - وغيرهم من العجم - أثراً ومفاخر أتت من وراء الهمم وصدق العزائم، ولكنها يا للأسف دفنت في أجداد الأجداد، وجاورت عظام أولئك العظام -

أهل النجدة، أسود الحمية وغوث المضيض يوم الشدة، شوامخ القوة، رواسي العدل - عثر عليها الخلف بالنبيش وهو في جبانة «الجبن» وه الخمول»، وقراها في سطور حداثات الدهر وأوراق سجل العالم، فطفق يفخر، ويعتد، ويوصل، ويطول، ويقول: نحن من لعنت سيوف أجدادهم بالشرق، وانقضت شهبها على المغرب، فذلت لهم رقاب القياصرة والأكاسرة، وخضعت لأمرهم الأمم، خفقت أعلام فتوحاتهم فوق ممالك الأرض، فظهرها من جرأئيم الظلم والجور وملؤوها بالرحمة والعدل. وهكذا لا تزال تسمع كلاً من العربي، والفارسي - وغيرهما من الشرقيين - يقول نحن أحفاد أولئك الأجداد، ونحن سلالة وذرية أولئك الأقبال الأمجاد، ونحن ونحن، مما يثير الأشجان، ويثير الإحزان»^(٣١٦).

ويقول عبد كبير للعرب، وهو موشي دايان، وزير الدفاع الاسرائيلي السابق في اثناء حرب حزيران ١٩٦٧:

«يميل العرب إلى خداع أنفسهم وخداع غيرهم، وهم يقومون بذلك عن غير عمد. فهم يميلون دائماً إلى التحدث عن أمجاد الأجداد... عن صلاح الدين... عن معارك حطين والرموك... وبينما يفعلون ذلك فإننا نيتسم لأنهم يرون أنفسهم في مرآة أمجاد الماضي، أما نحن فنراهم في مرآة الحاضر... ليتهم يسألون أنفسهم لماذا يتحدثون دائماً عن عظماء ماضيهم ولا يجدون في حاضرهم أحداً من العظماء يتحدثون عنه؟»^(٣١٧).

أما المراقبان الخارجي والداخلي فيميلان، مع التنويه بهذا التثبيت على الماضي، إلى التحذير الضمني من طابعه العصابي ومن أخطاره الشالة للحركة باتجاه المستقبل. يقول يا سومازا كورودا، الاستاذ الياباني الأصل في جامعة هاواي بهونولولو: «أن العرب يملكون تراثاً غنياً جداً، حضارة تبتدئ إلى حد ما، أنها تعمل ضد المصلحة العربية. فقد كان اليابانيون، الذين لم يطوروا على الإطلاق الحضارة الرفيعة المستوى التي طورها العرب أو الصينيين في الماضي، قادرين على تقبل العلوم والتكنولوجيات الغربية الجديدة باستعدادية أكبر من استعدادية العرب أو الصينيين. ويبدو أن اليابانيين طوروا حاسة الموازنة بين ثقمت بأنفسهم والتعقيد الداخلي بالنسبة للغرب لصالح الأمة ككل. وربما يستفيد العرب أيضاً إذا استطاعوا أن يطوروا بحكمة الاعتزاز الكافي بتراثهم، ولكن دون أن يتركوا كبرياءهم يقف عائقاً في وجه عملية تطوّرهم الذاتي»^(٣١٨). ويبدو أنه يحذر رياض نجيب الريس من أن يكون التثبيت على الماضي والتعصب للتاريخ تعصباً ضد الحياة وضرورتها ويقول: «العجيب أن العرب لا يقدرون على الانفصال من الماضي أو التذكر له، ولا يقدرون كذلك على أن ينفصلوا من الحياة. فظلوا معلقين في الجسر المعلق بين الحياة والماضي. هذا الوضع الشاذ جعلهم يتسامحون كثيراً مع من ينتقد حياتهم، ولكنهم يرفضون التسامح مع من ينتقد تاريخهم. على هذا الأساس ظل التناقض قائماً وحاداً بين صراعهم الحضاري من أجل التقدم وبين تقديرهم لتاريخهم. وظلت جاذبية التاريخ أقوى من قوى التقدم الحضاري»^(٣١٩).

أما العامل الرابع والأخير من عوامل السلسلة المتتامة، ونعني به الدور المساعد للظروف المحيطة أو الخارجية في تشغيل آلية الرضة والنكوص، فهو يتألف من شقين: سلبي وإيجابي. أما الشق السلبي فيتمثل في فشل الإيديولوجيا التحديثية التي كان يمكن أن تمثل قوة دافعة باتجاه الهضم النفسي للهزيمة الحزيرية واستقلالها وقلبيها من قوة نكوص إلى الوراء إلى قوة دفع إلى الامام تطبيقاً لقانون «الفعالية الشورية في النكبة». وأما الشق الإيجابي فيتمثل في صعود الإيديولوجيا النكوصية، اليمينية أولاً ثم اليسارية، «محمولاً على ظهور براميل البترول» على حد تعبير ياسين الحافظ. وبالفعل، وإذا كانت تكثر الإشارات في أدبيات علم الاجتماع السياسي العربي إلى انحسار في إيديولوجيا الحداثة وانكسار لقواها على اعتبار أن هزيمة ١٩٦٧ كانت هزيمة مباشرة للأنظمة السياسية التي كانت تحمل لواءها، فثمة بالمقابل صمت شبه مطبق حول التصعيد المؤلّ بالمال النفطى للإيديولوجيا النكوصية. وربما كان الكاتب

العربي الوحيد الذي قطع جدار هذا الصمت هو ياسين الحافظ حين كتب قبيل وفاته يحذر هو الآخر من «غزو ثقافي» تعرض له المنطقة العربية. ولكنه غزو ثقافي من طبيعة مغايرة تماماً لما بات يعنيه هذا التعبير في الخطاب العربي المعاصر. فهو، بعد أن يلاحظ أن «السبب الأكثر أهمية في تنامي سلطان الإيديولوجيا التقليدية هو تهافت وإخفاق الإيديولوجيا والحركة القوميتين، وكذلك الماركسية العربية، باعتبار أن هزيمة حزيران هي بالتحديد هزيمتها»، يضيف قائلاً: «وجاء أخيراً دور الإيديولوجيا البدوية التقليدية محمولة، بدلاً من على ظهور الجمال، على ظهور براميل البترول: الشعوب العربية غير البترولية، الأقل تأخراً بنسبة ملحوظة من الشعوب البترولية، تتعرض لعملية ضغط وغزو إيديولوجي وثقافي، ناهيك عن الغزو السياسي، من قبل الأخيرة»^(٣١٦). والعجيب في هذا «الغزو الثقافي»، الممول بعائدات النفط الصحراوي، أو ما يسميه جورج قرم بـ «المن البترولي»^(٣١٧)، أنه لا يحجم، ترويحاً للإيديولوجيا النكوصية، عن توظيف التقنيات الاعلامية الأكثر حداثة: من الميكروفون إلى الراديو إلى التلفزيون إلى الفيديو إلى الكاسيت إلى الصحيفة أو المجلة المطبوعة بواسطة القمر الصناعي أو اللازر.

وعلى هذا النحو تكون السلسلة المتتامة بمختلف عناصرها قد سرى عليها قانون المفعول التراكمي. فهناك، من جهة أولى، رضة جماعية طارئة قميئة، كما في حالات الصروب والازمات الكبرى، بتوحيد الاستجابات الفردية. وهناك، من جهة ثانية، جرح نرجسي طريء ما انقطع له نزف. وهناك، من جهة ثالثة، خبرة تاريخية تثبیتیة لتيدة منقطعة النظر تقدم ميداناً نفسياً قسماً وموائماً إلى أقصى حد لإطلاق آلية عودة المكبوت وهناك، من جهة رابعة، واقع موضوعي موسوم بعقم الإحباط والفشل والشعور بالذنب والتسائم من شأنه أن يستدعي المكبوت وأن يرأى، من قبيل التعويض، بوهيم كلية القدرة المتفددة. وهناك، من جهة خامسة وأخيرة، استراتيجيات واعية ومخطط لها محلياً ودولياً ومتفق عليها بسخاء واقتدار لمد جسور النكوص نحو الماضي وإطلاق المكبوت من قعقه.

هل معنى هذا أن النكوص حتمية لا راد لها؟ الواقع، وكما يقيدها الدرس التحليلي النفسي، فإنه «توجد أيضاً لدى الإنسان رغبة في التقدم والنضوج تعارض النكوص، رغبة في الاستقلال الذاتي تعارض التبعية... وهذه الرغبة في النضوج والتحرر تقوم على أساس من تطور سلطان العقلانية لدى الإنسان؛ والعقلانية تتحدد بفائيتها: تخفيف ضغوط المحيط البشري الخارجي والداخلي، بما في ذلك تخفيف ضغط اللاعقلانية اللاشعورية على الأنا وتصحيح التشويهات التي فرضتها هذه اللاعقلانية على رؤيتنا للعالم. ومن الممكن أن تتسارع عما إذا لم تكن هذه الرغبة في النضج والتحرر والاستقلال الذاتي، وعما إذا لم تكن سلطة العقلانية تلك وقدرة التخفيف تلك، هي محض تعبير عن غريزة الحياة وعن «حب الذات» شبه البيولوجي... الذي من شأنه أن يحول عدم النجاز الأولي وعدم التوافق الأصلي إلى تفتح نفسي وجداني وعقلي»^(٣١٨).

والواقع أيضاً أن اللاعقلانية اللاشعورية، على قوة تجدها في النفس البشرية، وعلى ضخامة المدد الذي يمكن أن تتلقاه من القوى العاملة عن وعي واختيار سياسي باتجاه النكوص وإعادة المكبوت، ليست بكلية القدرة. فثمة نقطة أساسية تلعب في الأمور البشرية لصالح العقلانية، وهي أن الواقع هو الواقع، وكل من يرفض أن يأخذه بعين الاعتبار يتحطم على صخرته. وفي مواجهة هذا الواقع، فإن العقلانية هي وحدها ذات الجدوى. يقول مؤسس التحليل النفسي الاجتماعي: «إن الوقائع لعنيدة، ولذة النرجسية العتيقة التي يلاقيها الفرد في ممارسة «كلية قدرة الأفكار»، أو في الفكر السحري، أو في الأوهام على مختلف ضروبها، لا تدوم متى ما تأخر الإشباع المنتظر أكثر مما ينبغي عن الوصول. والنقطة الوحيدة التي تشد أزر العقلانية في نضالها ضد اللاعقلانية هي فعاليتها. فالشجرة يحكم عليها من ثمارها - على الأقل بالنسبة إلى من لا يستطيع إفلاتاً من قبضة الجوع»^(٣١٩). ولقد كان فرويد نفسه لاحظ أن انتصار العقلانية على اللاعقلانية أمر محتوم في نهاية المطاف لأن العقلانية هي وحدها التي يمكن أن تقدم إشباعاً فعلياً وأن تفتح الطريق أمام إمكانية تحرر حقيقي، بحكم اعتمادها على مقاربة علمية وواقعية

للواقع، في حين أن الاشباع الوحيد الذي يمكن للاعقلانية أن تقدمه هو الإشباع عن طريق الهلوسة الذي هو بالضرورة إشباع كاذب وغير مجد وأشد إحياءاً في خاتمة المطاف من الإحياء الفعلي الذي يحاول أن يدركاً تنقيصه وأن يشبعه سحرياً. وقد يكون التعاطي السحري مع العالم أرضي للنفس والذ، ولكن التعاطي العلمي والواقعي مع الواقع هو وحده المحرر. ومن ثم يمكن اعتبار النقلة من مبدأ اللذة في النشاط العقلي إلى مبدأ الواقع نقلة من طفولة البشرية إلى سن رشدها. وهذا هو أصلاً معنى الصداة: الاعتقاد بوجود عالم موضوعي، والاعتقاد بقدرة العقل، مسلحاً بسلاح العلم والمنهج التجريبي، على معرفة هذا العالم، إن لم يكن في ماهيته، فعلى الأقل في قوانينه؛ والاعتقاد أخيراً بقدرة الإنسان على التدخل، من خلال هذه المعرفة، في الظروف السائدة في العالم الخارجي بغية السيطرة عليها ومحاولة تعديلها ولو جزئياً.

هذه الولادة للحدثة، المرتبطة بالتخلي عن الفكر السحري الإيهالي لصالح الفكر العلمي التجريبي، وبتراجع الشعور بكية القدرة الذاتية لصالح الاعتراف بقلق الواقع الموضوعي، وبانصباب الاهتمام على الأشياء أكثر منه على الألفاظ^(٣١)، هذه الولادة للحدثة والعقلانية هي التي ينكس عنها الخطاب العربي المعاصر القابل للتوصيف بـ «التراثي». فهذا الخطاب، إذ يتمحور حول التراث تمحوره حول «قضية القضايا»، يبدو وكأنه يعود، تحت ضغط الإحياء، إلى إيلاء الألفاظ اهتماماً أكبر من ذاك الذي يوليه للأشياء، وإلى التوجه إلى إعادة تشكيل الأفكار بدلاً من التوجه إلى إعادة تشكيل الوقائع، وإلى التفتقر من مبدأ الواقع الجارح نرجسياً إلى مبدأ اللذة الماضي البلسمي.

إن القاسم المشترك بين اللاعقلانية والعصاب هو انهما كليهما بمثابة خطيئة ضد الواقع. وهذه الخطيئة، تماماً كما في اللاهوت الكاثوليكي، يمكن أن تكون عرضية أو ميمية، وذلك تبعاً لتجاهل الواقع جزئياً أو كلياً أو حتى إنكاره إنكاراً تاماً كما في بعض المجالات التي يتطور فيها العصاب إلى ذهان. ويبدو لنا أن شرط التكفير عن هذه الخطيئة بحق الواقع هو أن تعيد الانتجانسيا العربية، منتجة الخطاب العربي المعاصر، ترتيب علاقتها بهذا الواقع، انطلاقاً - كما يقول فرويد - من أن «المبدأ الحديث للنشاط العقلي هو الامتناع عن تمثيل ما هو لاذ لتتمثيل ما هو واقعي فحسب، حتى ولو كان هذا الواقع باعثاً على التنقيص»^(٣٢). ومن أن «كل جهود الفكر العلمي تنصب على الوصول إلى توافق مع الواقع، أي ما هو موجود خارجاً عنا ومستقل عنا... وهذا التوافق مع العالم الخارجي هو ما يسمى بالحقيقة، وهو ما ينشده كل عمل علمي»^(٣٣).

إن درس الواقعية هذا، في حال تطبيقه على «قضية القضايا» التي أضحت الركيزة الأولى لمتظهر عصابية الخطاب العربي المعاصر ولاعقلانيته، يقتضي - أول ما يقتضي في تقديرنا - أن تعيد الانتجانسيا العربية صياغة إشكالية الأصالة والمعاصرة برمتها وفق الاعتبارات العقلانية والواقعية التالية:

١ - إن العالم يتجه اليوم أكثر فأكثر إلى أن يكون موحد الحضارة، متعدد الثقافات. فبالأمس كانت هناك حضارات، وفي جملتها أو حتى في مقدمتها الحضارة العربية الإسلامية. أما اليوم فلم يعد ثمة وجود ولا إمكانية وجود إلا لحضارة واحدة هي الحضارة العالمية، على حين أن صفة التعدد ما عاد يمكن إطلاقها إلا على الثقافات التي هي بالضرورة قومية. وصحيح أن الحضارة العالمية لم تعم بعد جميع أنحاء العالم بدرجة متساوية، وصحيح أن بعض شعوب العالم لا تزال تقيم مع الحضارة العالمية علاقة استهلاكية، بينما مبدأ الانتاجية فيها لا يزال بدوره حكرًا على شعوب أخرى، وصحيح أن وحدة الحضارة العالمية لا تزال تقوم على قسمة ثنائية للعالم: اليوم إلى مراكز وأطراف، إلى شمال وجنوب، إلى بلدان متقدمة وأخرى متخلفة، كما بالأمس إلى متروبولات ومستعمرات، ولكن جميع هذه التفاوتات هي تفاوتات في قلب الحضارة الواحدة، وما كان ليكون لها من معنى لولا وحدة هذه الحضارة. والحال أنه في هذا العالم الموحد حضارياً، وإن على أساس من قسومات ثنائية، فإن أي حديث - وما أكثر رواجه في الايديولوجيا العربية المعاصرة - عن حضارة أخرى أو نموذج حضاري مغاير أو مشروع عربي للحضارة لن يكون ضرباً من السوم ومن خداع الذات فحسب، ولا محاولة فاشلة للام شفتي الجرح النرجسي

فحسب، بل سيكون أيضاً - وبالأساس - بمثابة تأسيس لعلاقة فصامية مع الحضارة الوحيدة الممكنة اليوم التي هي الحضارة العالمية. إذ - وهنا نجدنا على وفاق مع مؤلف «اغتيال العقل» - «إن أمة لا تستطيع أن تستوعب القيم الجديدة للحضارة تخرج من التاريخ وتتجهز نحو البربرية»^(٣٣٣).

٢ - إن سبباً رئيسياً للتوتر في العلاقة مع هذه الحضارة العالمية يعود إلى أنها كانت غريبة قبل أن تصبح عالمية، وأوروبية قبل أن تصبح غربية. ولا شك أن لهذا التوتر، بدوره، أسبابه التاريخية واللغوية والدينية، الخ، متعلما له أسبابه النفسية التي تتصل بالانجراف النرجسي. ولكن مهما اختلفت درجة الإحساس بهذا التوتر تبعاً للظروف التاريخية والجغرافية، كما تبعاً للرؤية الأيديولوجية، فإن الأشياء وأقمارها الذي لا محيص - تحت طائلة السقوط في الفصام أو في البربرية - عن التوافق معه. وواقع الأشياء هذا هو أن تلك الحضارة الغربية، التي يمكن أن نكره وأن نرفض آلاف سبب وسبب، هي التي استطاعت أن تفرض نموذجها الحضاري على العالم بأسره وأن تصبح هي الحضارة العالمية. وهنا نجدنا على وفاق مرة أخرى مع مؤلف «مجتمع الخقية» حينما نراه يؤكد - ولو ضداً على منطق استنتاجاته - أن «ليس هناك أي شك في أن نمط الحضارة الراهنة الغربية يتحول اليوم إلى نمط حضاري كوني. وليس هناك أي شك في أن تعميم هذا النمط هو الحركة الأساسية السائدة في علمنا، وذلك بالرغم من اختلاف الإيديولوجيات والمذاهب السياسية... إن أشكال الحضارة الحديثة تعم اليوم مختلف أصقاع الكرة الأرضية. والطموح إلى تقليد نموذج الحياة الغربية... وهو الطموح السائد لدى كل شعوب الأرض، ولدى كل الطبقات الاجتماعية. فليس هناك تصور آخر للحياة اليوم يخالف كلياً التصور الذي لدينا عن الحياة الغربية بسعادتها وكرامتها. وهذا التصور الذي لدينا والذي تبنيه اليوم وتعمق ملامحه وسائل إعلام ذات أبعاد دولية بدءاً من الإذاعة إلى التلفزة إلى السينما إلى الكتاب هو الذي يلهم وسيظل يلهم البشرية إلى وقت طويل وي دفعها للحركة والنضال... إن الميل إلى الحداثة لا يمكن مقاومته، وليس هناك أي إمكانية أخرى ملموسة حتى الآن للحديث عن طريق جديدة أو عن حضارة جديدة»^(٣٣٤). وإزاء واقع الأشياء هذا، أي صيرورة الحضارة الغربية هي الحضارة العالمية، فإن أية محاولة لتحويل العداء للاستعمار الغربي أو للهيمنة الاقتصادية الغربية، أو إجمالاً العداء السياسي للغرب إلى عداء حضاري للغرب، لن تعني إلا وضع الذات في موضع التضاد مع الحضارة والحكم عليها بواحد من مصيرين: السقوط في البربرية أو في الفصام. ومهما يكن من أمر، فإن موقف ذلك الشطر من الانتلجانشيا العربية الذي يدعو إلى القطيعة مع الحضارة الحديثة لجرد أنها غربية الأصول يعيد إلى الأذهان في لأعقلايته موقف السلطات الفلورنسية التي كانت حُرمت في حينه على تجار المدينة استخدام النظام العددي العربي لأنه من اختراع «الكفار»، والزمتهم بالاستمرار في استخدام الأرقام الرومانية رغم أنها شديدة الإرباك لهم في معاملاتهم^(٣٣٥).

٣ - أن تكون الحضارة الحديثة غير قابلة للرفض فهذا لا يعني أنها غير قابلة للنقد. بل على العكس تماماً: فلم يسبق قط لحضارة أن جعلت النقد الذاتي مقوماً ثابتاً من مقومات وجودها مثل الحضارة الحديثة. وهذا هو سر جانب من حيويتها. ولكن شرط فعالية هذا النقد هو الانخراط في الممارسة الحضارية عينها. وقد يكون النقد الأكثر سداداً الذي يمكن أن يوجه إلى هذه الحضارة والأكثر جذرية والأكثر تأثيراً في مصائرنا اللاحقة هو ذلك الذي قد يصدر عن الأطراف والهوامش في عملية اكتشافها لها مشيتها وبني سيرورة مسعاهما إلى التحول بدورها إلى مراكز. وإذا كان ثمة من وعد تراه به الحضارة الحديثة فليس هو الوعد بعالم متعدد المراكز فحسب - وهو أمر في سبيله إلى أن يغدو حقيقة واقعة منذ أن لم تعد الحضارة الحديثة محض حضارة أوروبية أو غربية - بل كذلك الوعد بعالم بلا أطراف ولا هوامش، وهو أمر لا يزال يتطلب انخراط ثلاثة أرباع البشرية في الممارسة الحضارية، وفي الفرض الفعلي لحقها المشروع. ألا تكون مجرد أطراف وهوامش، كما لا يزال يتطلب من المراكز القائمة حالياً أن تنحني جانباً الأتانية التي حكمت سلوكها حتى الآن لتتقدم كل أشكال العن التي تؤهلها لها وضعيتها المركزية لتسريع سيرورة التحول المركزي لسائر الأطراف والهوامش. فلي هذا النحو فحسب يكف التحديث عن أن يكون هو التغريب، ليتطابق مع مفهوم أوسع وأغنى وأعمق وأكثر جدلية من مفهوم التغريب، ومجاوراً

له إن لم يكن مناقضاً. فعل حين أن التغريب أحادي المرجعية وإلزامي النموذج، فإن التحديث التزام مفتوح على تعدد من النماذج والبدائل والحلول المبدعة. ثم إن التحديث خفيف الصلابة بالاجرائية النرجسية لأنه لا يختزل، شأن التغريب، العملية الحضارية إلى علاقة أحادية الاتجاه بين طرف قساع وطرف منفعل، بل يفترضها شراكة متبادلة لا يكون فيها فعل بلا انفعال، ولا انفعال بلا فعل. وعلى نقض التغريب الذي يؤسس العملية الحضارية على أنها قطعية في الهوية، يؤسسها التحديث على أنها استمرارية واتصالية يكون فيها التماهي مع الآخر ممكناً دون نزاع للهوية. وبقدراً أن التغريب يجب ما قبله وما عداه، ولا يعترف علمياً بوجود الآخر إلا ليصادره أو يلغيه، فإن التحديث، إذ يفهم التماهي مع الآخر على أنه تطوير وإغناء لهوية الذات لا إلغاء لها، لا يقطع مع الماضي وتراث الذات، بل قد يوظفهما عند الضرورة كعتلة رافعة في عملية التحول الحضاري بالذات. وفي الوقت الذي لا يعترف فيه التغريب بأية مديونية حضارية للآخرين، بل يؤسس ذاته في دائنية مطلقة، فإن التحديث يعيد تأسيس الحضارة الغربية نفسها في نسبيتها التاريخية، ويخضعها لحفريات تكشف عن مدى حاجتها إلى المساهمة الحضارية للآخرين لتتجاوز جوانب كثيرة من قصورها ونرجسيتها، ولتفقد في المجال أمام تمخض حضارة كونيّة بكل ما في الكلمة من معنى، حضارة تنتسب إلى الإنسان وينتسب إليها الإنسان كتعبير عن الدخول الفعلي في عصر رشد الإنسان.

٤ - إن نقطة التفصيل الوحيدة الممكنة مع الحضارة العالمية من خلال قناة التحديث تظل، حتى إشعار آخر، هي الثقافة القومية. وللمرة الثالثة نجدنا على وفاق مع مؤلف «اغتيال العقل» - ولكن دوماً ضد منطق استنتاجات - حينما يؤكد أن «ليس هناك أمة تستطيع أن تستوعب الحضارة وإبداعاتها الجديدة في إطار غير إطار ثقافتها»^(٣٣). ولكن النتيجة التي تترتب على هذه المقدمة هي أن «التبعية الثقافية» مفهوم أقرب إلى الخلف منه إلى التماسك المنطقي. وبالفعل، وباستثناء حالات نادرة جرت فيها محاولات فعلية للاستتباع اللغوي والثقافي، كما في الجزائر في العهد الكولونيالي، فإن الثقافات القومية، مفصلة التواصل مع الحضارة العالمية، عرفت بفضل التماس والتناضخ مع هذه الحضارة، تطوراً بما كانت لتعريف قط لو بقيت أسيرة دارتها المغلقة. وتقدم لنا الثقافة العربية، ابتداءً من عصر النهضة، مثلاً اخذاً على مثل هذا التطور بالتماس - ولو الضدّي أحياناً - مع الحضارة الحديثة. وحسبنا هنا الإشارة إلى ما يمكن وصفه بالولادة الثانية للغة العربية بتحويلها من لغة كُتِبَ إلى لغة أُمِّ، وإلى عملية الاستزراع والنمو المتسارع للفكر السياسي والاجتماعي، ولا سيما في المشرق، وإلى التطور المذهل في فنون الادب حيث عرف الشعر بدوره ولادة ثانية فيما جازت الرواية والقصة بنجاح مرموق تجربة مخاضهما الأول، وإلى البداية الواعدة التي يعرفها اليوم الفكر الفلسفي، ولا سيما في المغرب.

٥ - كما أن الثقافة القومية لا يجوز أن توضع في موضع التعارض مع الحضارة الحديثة، بل يجب أن تكون على العكس قناتها الموصلة وجسر العبور منها وإليها، كذلك فإن التراث، وهو مظهر رئيسي للثقافة القومية، يجب ألا يوضع في قطب المواجهة للحضارة الحديثة، ولا يوظف كسلاح إيديولوجي في حرب القطيعة معها وضدها. أولاً لأنه لن يكون في هذه الحال إلا سلاحاً مغلولاً. وبالفعل، إنه لظلم كبير للتراث أن يُطالَب - وهو الذي انقطع عن التطور وعن العطاء منذ قرون عدة - بالتصدي لحضارة من نمط مغاير، وذات اندفاع جبوتي، وما انفكت منذ قرون عدة تتطور بإيقاع متسارع، وفي العقود الأخيرة حسب قانون المتواليات الهندسية لا الحسابية. وإن يكون شأنه في مواجهة غير متكافئة كهذه إلا كشأن السيف الذي يراى له أن يغلب الصاروخ. وثانياً لأن توظيفه على هذا النحو في حرب المواجهة الضارة مع الحضارة الحديثة سيجرّمه من فرصته التاريخية لوصول ما انقطع من تطوره ولتجديد نفسه بالاستعانة بما تتجّه الحضارة الحديثة من مناهج علمية لم يسبق لها مثيل في التحقيق والحفر والتقيب والدراسة والنقد وإعادة القراءة. وبالفعل، إن التواصل مع الحضارة الحديثة، لا الانقطاع عنها، هو وحده الذي يمكن أن يضيف، إلى قديم التراث جديداً، وإلى قيمته فضل قيمة، وأن ينفخ في مواته حياة، وأن يكشف

فيه، بالاستعانة بحفريات المعرفة الحديثة وبمعمارياتها، عن مكان ثروة ما كان من الممكن قبل اليوم حتى الاشتباه بوجودها.

وبكلمة واحدة، إن الانفتاح على الحداثة هو الذي يمكن أن يطرح على التراث أسئلة جديدة، وأن يستنتج أجوبة جديدة، وأن يصوغ، في جزئياته وكلياته، في إشكاليات جديدة، وصحبنا شاهداً على ما نقول، بالإحالة إلى الثقافة العربية المعاصرة، التطور الرموق الذي أصابته الدراسات الخلدونية في الحقبة الأخيرة بفضل تطبيق المنهجيات الحديثة على النص الخلدوني، ناهيك عن أن واقعة اكتشاف أهمية ابن خلدون هي بذاتها إنجاز من إنجازات الحداثة، أضف إلى ذلك أن الانفتاح على الحداثة والمنهجيات العلمية الجديدة هو وحده الذي يمكن أن يضع حداً لمغامرة الاستشراق التي لا مجال للممارسة في أنها، في بعض وجوهها، جارة نرجسياً للذات القومية. فيما أن التراث مقوم من مقومات الهوية، بل واجتها الدفاعية كما رأينا، فإن اتخاذ موضوعاً للدراسة من قبل المستشرقين، أي من قبل متخصصين أجانب ينتمون في غالبيتهم إلى الحضارة الصانعة للجرح الاستعماري والنرجسي، قابل للتأويل شعورياً على أنه فعل اعتداء على الذات القومية، ولا شعورياً على أنه فعل خصاء وتأنيث للأنثى القومي، بحكم احتكار المستشرق الدارس لمبدأ الفاعلية ضداً على مبدأ المفعولية الذي يكون بالضرورة في هذه الحال من نصيب الموضوع المدروس وما يمثل من رأسمال رمزي. والحال أن الامتلاك الذاتي لمنهجيات الحداثة وتخصيصها وتبنيها وتطويرها من خلال تطبيقها في حقول الدراسات التراثية هو وحده الذي من شأنه أن يجعل الاستشراق غير ذي موضوع أو أن يعيده إلى حدوده المعقولة التي يقتضيها التعارف والحوار بين الثقافات. أما إذا لم نمتلك الحداثة فلن نبقى مالكين حتى لتراثنا، وسنلقي باب الإغراء مفتوحاً لدراسته وامتلاكه على الطريقة الاستشراقية.

إن هذه الملاحظات الخمس التي تتصل بجذلية الثقافة القومية والحضارة العالمية، أو ما يسمى في الخطاب العربي المعاصر بإشكالية الأصالة والمعاصرة، لا تدع مجالاً للشك في أن تحليلنا النفسي لهذا الخطاب الأيديولوجي مسكون هو نفسه بهاجس إيديولوجي، وهو ما يجعل تحليلنا نفسه قابلاً للتحليل، وما يؤكد أننا نحن أنفسنا داخل اللعبة لا خارجها، وأن الذات التي تحلل هي في نهاية المطاف جزء من الموضوع الذي تحلل. نحن إذن لا ندعي الموضوعية المطلقة، بل نحن منخرطون في الصراع. وبما أن منهجنا نفسه لا سداد له ولا فاعلية - علاجية أو معرفية - إلا حيث يقوم صراع في النفس الفردية كما في النفس الجماعية، فلنعتزف باننا نوظف هنا التحليل النفسي نفسه توظيفاً صراعياً.

ما هذا الهاجس الأيديولوجي؟ أنه تجديد الانتماء إلى عصر النهضة من حيث أنه العصر الذي اكتشف ضرورة التقدم، أو على الأقل ضرورة استدراك التأخر.

ولكن تجديد الانتماء إلى عصر النهضة لا يعني إعادة طرح نفس أسئلته، ولا على الأخص تبني نفس أجوبته.

فإشكالية النهضة بالذات بحاجة إلى إعادة صياغة.

أولاً على ضوء الواقع المحلي. فالمجتمع العربي يواجه اليوم تناقضات متفاقمة وذات طبيعة انفجارية. وهو لم يعد حتى ذلك المجتمع الراكد الذي في مقدوره أن يراوح في مكانه في حركة اعتماد إلى أن يأتيه الفرج عن طريق مستبد عادل يكون رجل القدر. فالقانون الذي يبدو أنه يحكم المجتمع العربي اليوم هو قانون تراكم التناقضات والتزدي. وإذا لم يستطع هذا المجتمع أن يحقق نقلة جذرية باتجاه التقدم، فإن وتيرة تدهوره ستتسارع، كما أن تناقضاته بدل أن تتفجر عن قوى جديدة حاملة لمشروع تغيير جديد حسب القوانين المألوفة للجذلية الاجتماعية، قد تفجره هو نفسه وتزج به، على الطريقة اللبانية، في شرنقة مغلقة من التفتت والتدمير الذاتي والصراعات التناحرية التي لا أفق لها سوى البربرية.

وثانياً على ضوء الواقع الإقليمي. فمن قبل كان العدو غازياً قدم من الشمال أو من الغرب، ولم يكن في خطته ولا في مقدوره - باستثناء الحالة الجزائرية - أن يتعدى في انغراسه في التراب الوطني سياج التكنات والمخافر الامامية. أما اليوم، فإن العدو مقيم بين ظهراني الوطن، وفي نقطة القلب منه. وأطماعه

في الأرض نفسها، لا في محاصيلها، وزنيته يرد الفرات والنيل. وإن يكن قليل العديد، فقد عرف كيف يشل، بتقوّه التكنولوجي، قانون الكم. بل إنه، بانفراده بامتلاك القنبلة النووية، قد أمسى قادراً لا على إلغاء قانون العدد فحسب، بل على إلغاء العدد نفسه. وبدون نقلة جذرية باتجاه التقدم، فليس مستحيلاً ذات يوم، في حال انفلات التوسعية الإسرائيلية من عقلها، ألا يبقى من خيار آخر أمام «الساكنين إلا الرحيل» إلى الصحراء التي يتكرر تذكرهم في هذه الأيام بأنهم قدموا منها.

وثالثاً على ضوء الواقع العالمي. فالعالم لم يعد منقسماً اليوم، كما في عصر النهضة الأول، إلى «غرب» أثبت أنه قد تقدم و«شرق» اكتشف أنه قد تأخر. بل تكشف هذه القسمة عن أنها من طبيعة دينامية. فالعالم المتقدم يزداد تقدماً، والعالم المتأخر يزداد تأخراً بالمقياس النسبي، إن لم يكن في بعض الحالات بالمقياس المطلق. وما كان بالأمس القريب عالماً ثالثاً، فإنه يتمايز اليوم إلى عالم رابع وخامس. ولا شك أن العالم العربي قد سجل بالمقياس الحسابي تقدماً، ولكن تتكاثر القرائن في الحقبلة الأخيرة على أنه، بالمقياس الهندسي، أخذ بالتقهقر، ولا سيما في أقطاره التي كانت تزعمت سريرة التقدم الحسابي. وهناك اليوم أقطار عربية يسجل نموها الاقتصادي تقدماً بعلامة ناقص (-) لا بعلامة زائد (+)، وذلك ما يسمى في أدبيات التنمية بنمو التخلف.

ولكن المتغير الكبير في إشكالية التقدم كما تطرح نفسها اليوم بالمقارنة مع النحو الذي كانت تطرح به نفسها في عصر النهضة إنما يكمن في موقف صائغة هذه الإشكالية، أي الانتلجانشيا العربية. ففي عصر النهضة بدا وكأن الانتلجانشيا تنفصل بنفسها عن سواد الأمة الفارقة في ظلمات الانحطاط لتضطلع بدور مهمال اليقظة وحامل لواء الدعوة إلى التقدم. أما اليوم فيبدو أن الانتلجانشيا العربية تنفصل بنفسها عن سواد الأمة، المعذبة بتوقها إلى الحضارة، لتحمل على العكس لواء الدعوة إلى النكوص ولتمارس دور التثبيس الحضاري. وقد رأينا، وسوف نرى في جلستنا التحليلية المطولة مع حسن حنفي، كيف أصبح الحديث عن الصدمة الحضارية القائلة والسباق الحضاري المعيت شائعاً في الخطاب العربي المعاصر، ولا يتربد نافذ «مجتمع الفخبة» - على الرغم من كل صحو الفكر الذي يدلل عليه في التحذير من احتمالات السقوط في البربرية - في إعلان قنوطه من إمكانية اللحاق بالحضارة الحديثة «وطالما استمرت هذه الحضارة في التطور والتقدم بدون حدود»، وفي مجازاة دعاء التثبيس الحضاري في لعبتهم بتوكيده بلا تحفظ أن المجتمع العربي، رغم سبقه إلى صياغة إشكالية النهضة، «يشكل مثالا على هذا اللحاق المستحيل بالحضارة»^(٣٣).

والواقع أنه لا يكفي أن نقول إن دور الانتلجانشيا العربية في إشكالية النهضة هو وحده الذي تغير بانقلابها، في شطر لا يستهان به منها، من طالبة تقدم إلى طالبة نكوص، بل لا بد أن نلاحظ أيضاً أنها أوضحت، في وجودها وفي وظيفتها المعرفية بالذات، واحداً من تعابير التخلف. فبالأمس كان يمكن القول أن الانتلجانشيا العربية، التي سبقت غيرها من الشرائع الاجتماعية إلى الاستفاقة على واقع التخلف، استطاعت أن تقدم للمجتمع التخلف، من خلال مقتناها المعرفي، المقياس الذي كان يحتاج ليقيس مدى تخلفه. أما اليوم، فإن الانتلجانشيا العربية، في شطر لا يستهان به منها، تحولت هي نفسها من أداة للمقياس إلى موضوع له. وبعبارة أخرى، يمكن القول إن الانتلجانشيا العربية عندما صاغت في عصر النهضة معادلة التخلف وضعت نفسها خارج المعادلة، باعتبارها على العكس عامل التقدم أو معماره. ولكن اليوم لم يعد من الممكن أن تصاغ معادلة التخلف بدون أن تدرج الانتلجانشيا العربية نفسها ضمن عواملها. وعلى هذا النحو أمكن لصاحب مشروع «نقد العقل الإسلامي»، أن يلاحظ أن «المسافة المعرفية بين الفكر الإسلامي - يقصد الفكر العربي الإسلامي - والفكر الغربي تزداد بمثل إيقاع ازدياد المسافة الاقتصادية في القرن العشرين هذا»^(٣٤).

مشروعنا يندرج إذن هو الآخر ضمن المشاريع المتكاثرة في هذه الأيام لنقد ما بات يسمى بلا تحفظ بـ «العقل العربي». ولكن العقل المستهدف بهذا النقد ليس العقل الظاهر بقدر ما هو العقل الباطن. لا العقل الأداتي كما تداوره الانتلجانشيا العربية، بل العقل الذي يتخذ من الانتلجانشيا العربية نفسها

أداة له. إنه إذن مشروع لنقد «عقل العقل» إن جاز التعبير، وذلك بقدر ما يمكن القول إن عقل الانتلجاسيا العربية، في شطر لا يستهان به منها، ليس بذئ سؤدد ذاتي، وما هو يقبطان دفته، ولكنه محض عقل منفعل لعقل فاعل، أو محض عقل مطبوع لعقل طابع، يتبع له تبعية الجزء المنظور من جبل جليد الشعور لجزئه المظلمور في لجة اللاشعور حسب التشبيه الفرويدي.

ومن هنا ضرورة المنهج التحليلي النفسي بخصوصيته التي تجعله لا يفني غناء أي منهج آخر بقدر ما لا يستطيع أي منهج آخر أن يفني غناؤه. فهو منهج يقوم بامتياز لا على استنباط المجهول من المعلوم - كما هو الشأن في كل منهج علمي آخر - فحسب، بل كذلك على بيان علاقة التبعية التي تشد وثاق هذا المعلوم للمجهول الذي يجري استنباطه منه. وخلافاً للقاعدة الفقهية المشهورة، فليس الغائب هو الذي يقاس على الشاهد هنا، وإنما هو الشاهد الذي يقاس بالأحرى على غائبه، قياس المجهور به على المسكوت عنه في الاستمولوجيا الحديثة. وبديهي أن تأكيدنا هذا على مطابقة منهجنا - على خصوصيته - لموضوعه لا يعني إثباتاً مسبقاً لخصوصيته. فمعيار هذه الخصوصية هو التطبيق، أي الاجوبة غير المسبوق إليها التي يمكن استخلاصها من طرح أسئلة جديدة على موضوع قديم. وكما يقول إرنست جسونز، فإن «كل تعميم علمي لا يجد تبريره في التحليل الأخير إلا بما يتيح من فهم لشيء كان لولاه سيبقى مجهولاً»^(٣٣٣). فإذا خرج القارئ، بعد رحلته الطويلة معنا، بانطباع بأنه اضاف إلى جعبة معلوماته شيئاً ما كان ليضيفه إليها لولا تجشمه مشاق الرحلة، فإننا نعتبر أننا قد كسبنا الرهان. وهذا بدون أن نزعم بحال من الأحوال أنه ما كان لغير منهجنا أن يكون هو المطابق. فأية ظاهرة إنسانية هي، بحكم انتمائها إلى ملكوت ما هو إنساني، متعددة التعيين وقابلة بالتالي للتفسير بأكثر من كيفية واحدة. وكما يقول داعية كبير للمنهج التكاملي في علوم الانسان، فإنه فيما يتعلق بدراسة الانسان فإن «كل سبق تفسيره يظل ممكناً بل واجباً تفسيره بكيفية أخرى، أي في إطار نظام مرجعي آخر»^(٣٣٤). وبدون أن نتورط في خصومة المفاضلة المكروهة بين المناهج، فإن كل ما نرجوه أن نكون أفلحنا، ضمن إطارنا المرجعي الخاص، في تقديم إضافة تكاملية إلى ما قاله أو ما يمكن أن يقوله دارسون آخرون لخطاب الانتلجاسيا العربية المعاصرة في إطار انظمتهم المرجعية الخاصة.



- (١) نشد هذا على التمتع «النسيء» لأننا نعتقد أن التيار العقلاني المطلق معدوم الوجود أو مقموع الوجود (بقوة الرقابة الذاتية أيضاً) في الفكر العربي الحديث والمعاصر.
- (٢) انظر مداخلة في: «ندوة التراث وتحديات العصر» بعنوان: «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر» صراع طبقي لم يشكل ثقافي؟ في: «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ٤١.
- (٣) محمد عماره، العرب والتحديث، سلسلة عالم المعرفة (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠)، ص ١٥٩ - ١٦٠.
- (٤) راشد الغنوشي، مقالات (باريس: منشورات حركة الاتجاه الإسلامي ب تونس، دار الكروان، ١٩٨٤)، ص ٤٢ و ٨٨.
- (٥) والتعبير هو بالأصل للطهطاوي، الرائد الأول والكبير للسلفية المتنوعة.
- (٦) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥)، ص ١٨.
- (٧) القرآن الكريم، سورة الرعد، الآية ١١.
- (٨) نقلاً عن: عماره، العرب والتحديث، ص ١٦٠.
- (٩) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٢٠٣.
- (١٠) خير الدين التونسي، اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك، تحقيق ودراسة مع زيادة، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٨٥)، ص ١٤٩ - ١٥٤.
- (١١) المصدر نفسه، ص ١٥٢.
- (١٢) التعبير لأنور عبدالمك، والتسويد منا. انظر: أنور عبدالمك، ربح الشرق (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣)، ص ١٢.
- (١٣) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص ٢٢.
- (١٤) المصدر نفسه، ص ٣٣.
- (١٥) المصدر نفسه.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ١٣ و ٣٢.
- (١٧) المصدر نفسه، ص ٣٣ و ١٧٨.
- (١٨) إن الجابري نفسه هو خير من صاغ في الاستعمولوجيا العربية إشكالية الإشكالية عندما قال، في نص سابق على الخطاب العربي المعاصر، إن «ما يؤسس ويحدد وحدة فكر ما، في مرحلة تاريخية ما، هو وحدة إشكالية هذا الفكر، وعندما مثل على وحدة الإشكالية هذه بفكر عصر النهضة قائلاً: «لنأخذ مثلاً قريباً لتوضيح هذا المعنى، ولكن ما ندعوه بـ «الفكر العربي الحديث»، فكر «عصر النهضة». لقد عالج هذا الفكر إشكالية واحدة هي إشكالية النهضة، ومن هنا وحدته»، وعندما أشار أخيراً - معتبراً أن ذلك قد يكون من دلائل الخصوبة - إن «الإشكالية الواحدة لا تقتيد بظن الزمان - مكان، بل إنها تظل، ما لم تتجاوز، مفتوحة أمام أي فكر لاحق لاتباع التفكير فيها» (انظر: «المدخل العام» الذي وضعه عام ١٩٨٠ مؤلفه نحن والتراث، ط ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣)، ص ٣٨ - ٤٠.
- (١٩) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص ٣٤.
- (٢٠) مثل هذه الأندواجية نلتقيها عند كثرة من مفكري النهضة لا في طورين متباينين من حياتهم فحسب، بل أحياناً في الطور الواحد أيضاً.
- (٢١) وهذا هو شأن حسن ظني كما سنرى.
- (٢٢) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص ٧.
- (٢٣) ساندور فينزي، تأملات حول الرضا، في: الأعمال الكاملة، مج ٤. (باريس: منشورات بايو، ١٩٨٢)، ص ١٣٩.
- (٢٤) ربما نستنتج من هذا الحكم مقلداً مثل ياسين الحافظ الذي كان يملك، بالإضافة إلى عقلانية تامة وإلى روح نقدية قيد التجذر، حساً ريوياً أكيداً وجد ما يعزز مصداقيته في تواجد الكاتب يومئذ في باريس حيث كانت الحرية الإعلامية توفر شروطاً اتسب لمعرفة حقيقة موازين القوى والإلتزام بمعيار الواقعية والموضوعية في توقع النتائج. كتب

يقول في سيرته الذاتية: «عندما نشبت حرب حزيران كنت ما ازال في باريس. في هذه المدينة يمكن للمرء أن يتابع الحرب ويعرف حقيقة مجرياتها أحسن مما لو كان في بلد عربي، حيث التعقيم أو المبالغة الإعلاميين. لقد أمسكت قلبي منذ أن بدأت الأمور في التآزم، وبالتحديد منذ أن طلب عبدالناصر سحب قوات الطوارئ الدولية من شرم الشيخ، واستجيب الطلب خلافاً لكل توقع. وعندما انلعت الحرب، في اليومين الأولين بالتصديد، تملكني خوف من الهزيمة وأمل في صمود ما في نفس الوقت. وما إن أخذ غبار المعركة ينجلي عن هزيمة على الجبهات الثلاث، حتى أحسست بما يشبه الزلزلة المعزوجة بالعاره (ياسين الحافظ، «تاريخ وعي أو سيرة ذاتية إيديولوجية - سياسية»، في: **الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة، الآثار الكاملة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٤٢).

(٢٥) الحافظ، **الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة**، ص ١٢٨.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣١٢.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

(٢٨) إن هذا المفهوم الرضي والنكومي التالي، للهزيمة الحزيرية هو ما غاب أيضاً عن نظر محلل آخر من محلليها، وهو نديم البيطار الذي رفض في كتابه: **من النكسة إلى الثورة**، المصادر بعد الهزيمة مباشرة، أن يسمي الهزيمة هزيمة، وأصر على وصفها بأنها مجرد «نكسة»، ولم يتردد، «على الرغم من الألم العميق الذي أحدثته»، أن يهمل لها مردياً القول: «مرجى بالنكسة، ومرجى بتحدياتها الكبيرة»، إعتقاداً منه، إنطلاقاً من نزعة سوسيولوجية وضعية، بأن «النكسة» لا بد أن تتخضع عن «ثورة» عملاً بقوانين «الفعالية الثورية» في النكبة - وهو بالأصل عنوان كتاب أخر له (انظر: نديم البيطار، **من النكسة إلى الثورة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)، ص ٢١).

(٢٩) عبدالملك، **ريح الشرق**، ص ٦٥.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٥٢ و ٦١ و ٦٥.

(٣٤) تجب الإشارة هنا إلى أن النظام الإقليمي الذي تريد فرضه إسرائيل عن نظام ما بعد ١٩٦٧، لا نظام ما قبل ١٩٦٧، وعلى ضوء هذه الحقيقة، وعلى ضوء القبول العربي شبه الاجماعي بالنظام الإقليمي لما قبل ١٩٦٧ وما يعنيه هذا القبول من إقرار وتسليم بالاندهار العربي أمام المشروع الصهيوني، فإن المبادرة الساداتية السيئة الصيت ينبغي أن تدان لا لا مثله من نقلة أرادت نفسها «واقعية» وعقلانية» من واقع الهزيمة إلى التوقيع على صك الهزيمة مقابل استعادة شبه جزيرة سيناء، بل كونها قطعت الطريق سلفاً على كل نقلة معاكسة لها في الواقعية والعقلانية لاحقاً بالنسبة إلى باقي أجزاء الأرض العربية التي احتلت عام ١٩٦٧. فصحيح أن السادات عرض السلام واسترد الأرض، ولكنه أخرج مصر، وهي القطر الأكبر والأوزن، من حلبة الصراع. واليوم يعرض باقي العرب، بمن فيهم الفلسطينيين، السلام ضمن روح المبادرة الساداتية إياها. ولكن إسرائيل هي التي باتت لا تقبل مقايضة الأرض بالسلام. فاستقالة مصر من الصراع أحدثت خللاً كبيراً في ميزان القوى باتت معه إسرائيل تعتقد أنه في وسعها أن تأخذ من باقي العرب أكثر مما كانت تطالبهم هي نفسها بإعطائه غداة هزيمتهم في حزيران ١٩٦٧.

(٣٥) انظر مثلاً قول أنور الجندى - وهو من أكثر الكتاب المعاصرين إستعمالاً لتحاير الجاهزة والصور المقبولة -: «كان أخطر ما معد إليه الإستعمار هو «غرس إسرائيل» لتكون «إسفيناً خطيراً» في قلب العالم الإسلامي»، مهمته أن يميزق وحدة الأمة العربية، (أنور الجندى، **العالم الإسلامي** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٩)، ص ٤٠).

(٣٦) انظر مثلاً تنديد منير شفيق بـ «أولي الأمر» من العرب الذين «لم تنتفض فيهم بطولتهم ووطنيتهم، ليردوا، ولو بسلبية، على «ما فعلته أميركا وريبيتها الدالة إسرائيل بشعبي فلسطين وإبنان» (منير شفيق، **الإسلام وتحديات الإنحطاط المعاصر** (لندن: دار طه للنشر، ١٩٨٢)، ص ١٧). بل انظر أيضاً قول محمد عابد الجابري، مع أنه من الكتاب العرب القلائل الذين يحاولون تحايير العبارات الجاهزة والصور المقبولة: «نحن لا نقبل أبداً من دور الاستعمار والإمبريالية العالمية وريبيتها الصهيونية في عرقلة نهضة العرب». في: **الخطاب العربي المعاصر**، ص ٣٢.

(٣٧) لعل هذه التسمية الإسرائيلية لصرب حزيران ١٩٦٧ تستجيب، على نحو لاشعوري، للصورة المنطبعة في الذاكرة الجمعية الوطنية عن إله توراتي يخلق العالم في ستة أيام، وفي سابعها يستريح.

(٣٨) انظر الفقرة البديعة التي كتبها جورج قرم عن صوت عبدالناصر بعنوان «البحث عن صوت مفقود» في كتابه: **إنفجار المشرق العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ص ١٧.

(٣٩) التعبير لياسين الحافظ في: **الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة**، ص ٤٣.

- (٤٠) لن يقيم شعب القاهرة ماتماً مماثلاً لذاك الذي اقامه لعبد الناصر إلا لام كلثوم التي كان بينه وبين موتها أيضاً قصة عشق منقطعة النظير.
- (٤١) التعبير لسعد الدين إبراهيم في مقاله الذي يحمل بالتحديد كفتوان: ملابذا كان عبدالناصر زعيماً قومياً؟، انظر: سعد الدين إبراهيم، مصر تراجم نفسها (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٢)، ص ٢٧٦.
- (٤٢) الشواهد التي نسقتها هنا هي على سبيل العينة التمثيلية. انظر: منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، ط ٢ (بيروت: دار الكلمة للنشر، ١٩٨٢)، ص ١٥١ و١٥٤.
- (٤٣) المصدر نفسه، ص ١٠٩.
- (٤٤) عبدالملك، ريح الشرق، ص ٨٠، وينسى صاحب هذه العينة التمثيلية، وهو يستخدم هذا التعريف الحصري، أنه كان أكد قبل صفحة واحدة (المصدر نفسه، ص ٧٩) أن الدولة الصهيونية ما انشئت إلا لتكون «قلعة للإستعمار روسولاً للغرب»، وليس لأمريكا والإمبريالية الامريكية حصراً.
- (٤٥) عبدالملك، ريح الشرق، ص ٨٠. قارن بالمقابل مع ما يقوله مؤلف: الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة، الذي هو على حد علمنا الكتاب العربي الوحيد الذي تجرأ على التأكيد لا على إسرائيليه فحسب، بل كذلك على إسرائيليه الجزئية التي لا تزال تخبب بها «على جباهنا» منذ هزيمة ١٩٦٧، وبالتالي على إعادة التفكير بمعادلة العامل الخارجي: «بغية تمويه أسباب الهزيمة قالوا: الإمبريالية هي التي هزمتنا. الواقع أن إسرائيل، ذات الثلاثة ملايين، هي التي هزمتنا. بل أكثر من ذلك وأبعد: العامل الدولي هو الذي لعب دور لجم، في حدود واسعة، للتوسعية الإسرائيلية» (انظر: الحافظ، الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة، ص ١٧٦).
- (٤٦) كان صادق جلال العظم، أول من رصد أشباه هذه الأقوال في كتابه: نقد الفكر الديني (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩).
- (٤٧) أرنه مصطلحي بهجت بدوي، في رده على الشيخ الشعراوي، في: الأهرام، ١٩٨٩/١/٢٢.
- (٤٨) شفيق، الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر، ص ١٠٨ - ١٠٩.
- (٤٩) تضرعنا هنا بوجه خاص محاولات وجيه كوثراني لإعادة كتابه تاريخ الدولة العثمانية وبلاد الشام من منظور معاد للنهضة.
- (٥٠) عامر غديرة، «هل نحن في دار هجرة؟»، في مجلة: الوحدة، السنة الرابعة، العدد ٤٠، ص ١٥٠.
- (٥١) المصدر نفسه، ص ١٤٨، ولتلاحظ بالمقابلة أن الدولة العثمانية، خلافاً لما يبيحي به النص، لم تقتل بخنجر الثورة العربية لعام ١٩١٦ - وإن تكن قد جرحت به - وإنما بخنجر عثماني صرف هو خنجر كمال أتاتورك. ولكن عملية التائيم لا تأتي أكلاً إلا اذا كانت كلية. ومن هنا تجريم ثورة ١٩١٦ باكثير مما يمكن أن تجرّم به من وجهة نظر الحقيقة التاريخية.
- (٥٢) حسن حنفي، «المسلمون في آسيا في مطلع القرن الخامس عشر الهجري»، في: اليسار الإسلامي (القاهرة)، العدد الأول (كانون الثاني/يناير ١٩٨١)، ص ٢١٠ - ٢١١.
- (٥٣) انظر مداخلات وجيه كوثراني في: ندوة ناصر الفكرية الرابعة. نصوص المداخلات منشورة في: العروبة والإسلام علاقة جدلية (دم: د.ن، د.ت)، ص ٤٤، ٧٩، ٨٠.
- (٥٤) شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، ص ١٣٥.
- (٥٥) محمد عبارة، «الجامعة العربية والجامعة الإسلامية»، في: القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٨١)، ص ١٤٦. ولنذكر مع ذلك لمثل السفلية المتطورة إقراره بأن «الجدارة الذي ملته العثمانيين وأمام أطامع الغرب» كان «ملياً بالثغرات». فمن ثغرات هذا الجدار تسلك «الامتيازات الأجنبية التي منحها السلاطين العثمانيون للبورجوازية الأوروبية ودولها»، ومن ثغرات ذلك الجدار تطور التسلسل وتزايد النفوذ الاستعماري حتى أجبرت الدول الإستعمارية الدولة العثمانية على التنازل عن العديد من ولاياتها، بعد أن تحول النفوذ الإستعماري فيها إلى احتلال سافر وغاضب. ففي فترة لم تتجاوز الأربعين عاماً، ومنذ اعتلاء السلطان عبدالحميد الثاني عرش السلطنة في سنة ١٨٧٦ وحتى اندلاع الحرب العالمية الأولى ١٩١٤، أجبرت الدولة العثمانية على أن تتنازل، رسمياً أو واقعياً - لروسيا القيصرية عن عدد من المقاطعات الغنية في آسيا الصغرى، ولبريطانيا عن قبرص ومصر - ومن قبل ذلك عن عدن - ولفرنسا عن تونس والمغرب - ومن قبل ذلك الجزائر - ولإيطاليا عن ليبيا، ولتنمسا عن البوسنة والهرسك، وذلك بالإضافة إلى المقاطعات البلقانية التي خلعت النير العثماني في خضم اند الاستعماري الزاحف على دولة الرجل المريض. (المصدر نفسه، ص ١٤٦ - ١٤٧).
- (٥٦) حنفي، «المسلمون في آسيا»، في: اليسار الإسلامي، ص ١٥٩ و٢٠٩.

المخفوفون العرب والثرث

- (٥٧) الإشارة هنا إلى كتاب أنور السادات الذي كان من أولى المحاولات لتأريخ قصة الثورة في مصر من داخلها.
- (٥٨) بالمقابل فإن السادات ما كان يطيع له منذ خلف عبدالناصر، ورغم مدعاه الديمقراطية، أن يخاطب مواطنيه إلا به ما أولادي.
- (٥٩) جيرار ماندل، القعد على الأب، ط ٥ (باريس: مكتبة بايو الصغرى، ١٩٦٨)، ص ٢٣١. العنوان بالفرنسية: *La Révolte Contre le père*
- (٦٠) ما دمنا إيجنا لانفسنا إبنخال الرمزية الفالويسية في تأويل الأحداث السياسية، فنلقل إن هذه الرمزية، في كل ما يتصل بشخص السادات وعمده، تبدو موسومة بميسم الزيف: فمن الغلطين إلى عصا الماريشالية إلى الزي التنكري (الظهور تارة ببزة إمبرال أو مشير وطوراً بجلاية فلاح) إلى الكيفية المسرحية التي سُمّرت بها حرب تشرين (والتي كادت تنقلب إلى مأساة مع حصار الجيش الثاني) إلى الغايضة المريبة التي تم على أساسها إسترداد سيناء، يبدو كل شيء مصطنعاً، ويبدو الرمز الفالوي الكامن وراء كل ذلك مزيفاً هو الآخر. ولعل الإحساس شبه الغريزي بهذا الزيف من جانب الملايين من أبناء الشعب المصري هو ما حال دون حدوث عمليات تمأج جماهيري واسعة النطاق في العهد الساداتي.
- (٦١) نستطيع هنا أن نفتح هامشاً جديداً لنجد عذراً تخفيفياً لللهاء الساداتية التي أعقبت المأساة الناصرية: فبعدالناصر، الذي بنى زعامته، مثله مثل أتاتورك ومثل معظم القادة الكارزميين، على الرأرة بوم كلية القدرة الفالويسية، ما أورت خلفه من كلية القدرة هذه سوى سراهي. ومن هنا وجد هذا الأخير نفسه مجبراً إجباراً أن يصطنع لنفسه، وبرسم زعامته الخاصة، فالوساً مزوراً.
- (٦٢) عفيف البوني، في: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، ص ١٩٥.
- (٦٣) عبدالوهاب يوحديه، في: المصدر نفسه، ص ٢٠٤.
- (٦٤) جلال أحمد أمين، في: المصدر نفسه، ص ٧٦٦ - ٧٦٩.
- (٦٥) عادل حسين، في: المصدر نفسه، ص ٧٩٢ و ٨١٨.
- (٦٦) عبدالله فهد النفيسي، في: المصدر نفسه، ص ٨٢٠ - ٨٢١.
- (٦٧) ربما كان مفهوم التحدي، بكل إسقاطاته النفسية، هو واحد من القواسم المشتركة القليلة التي تجمع بين الحداثيين والمسلمين من صانعي الخطاب العربي المعاصر. هكذا يكرر محمد عابد الجابري الكلام عن «التحدي الحضاري الغربي» (نحن والثرث، ص ١٧) وعن «تحدي الحضارة الغربية» (الخطاب العربي المعاصر، ص ١٨). ويبدو يتحدث حسن حنفي، عن «التحدي الغربي» و«تحدي الحضارة الغربية» (اليسار الإسلامي، ص ٢٠). ويميل أنور عبدالملك أكثر إلى الكلام عن «التحديات التاريخية والحضارية» (ريح الشرق، ص ١٢١). بينما يميل ياسين الحافظ إلى التفريق بين «التحدي الاستعماري» و«التحدي الصهيوني» (الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة، ص ٥٣). ويركز هشام جعيط (عناصمه على «التحدي الحضاري» (القومية العربية والإسلام، ص ١٢٢). بينما يؤشر سعد الدين إبراهيم أن يتكلم عن «التحدي الغربي» (مصر تراجع نفسها، ص ٢٧٢)، ويستطيع برهان غليون الكلام عن شتى أنواع التحديات: من «التحدي الغربي» (الوعي الذاتي (الدار البيضاء: منشورات عين، ١٩٨٧)، ص ١٠٠)، إلى «التحدي الحضاري» (مجتمع النخبة (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٦)، ص ١٨٩)، إلى «التحدي التاريخي» (إغتيال العقل، ص ١٧٦)، إلى «التحديات الإسرائيلية والحضارية» (الوعي الذاتي، ص ١٠٠)، ويتخذ محمد عارة من «التحدي» بالمطلق عنواناً لكتابه «العرب والتحدي»، بينما يعنون منير شفيق كتابه كما رأينا به «الإسلام وتحديات الإنحطاط المعاصر».
- (٦٨) صبحي الصالح، في: التراث وتحديات العصر، ص ٨١٥.
- (٦٩) جيرار ماندل، التحليل النفسي الاجتماعي: Sociopsychanalyse، مج ١ (باريس: مكتبة بايو الصغرى، ١٩٧٢)، ص ٥٤.
- (٧٠) ثوري حمودي القيسي، في: التراث وتحديات العصر، ص ٢٢١.
- (٧١) عادل حسين، في: العروة والإسلام علاقة جدلية، ص ١٤٢.
- (٧٢) أنور الجندي، الثقافة العربية، إسلامية أصولها وإنتمائها (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢)، ص ٣٧٣ و ٤٠٣.
- (٧٣) حسن حنفي، في: اليسار الإسلامي، ص ٤٢، ٣٢.
- (٧٤) حسن حنفي، في: مجلة الوحدة، السنة الأولى، العدد ٦ (آذار/مارس ١٩٨٥)، ص ١٢١. وهذا لن يمنع على كل حال كاتب هذه الكلمات أن يتقلب، بكل نمطي من أفعال الإنزواجية الوجدانية، على التراث ليعتبره عامل خصاء، لا عامل تحليق نرجسي من طراز فالوي، كما سنرى لاحقاً.

- (٧٥) فكتور سبحان، «الوحدة العربية وضرورة التراث»، في: شؤون عربية، العدد ١٥ (أيار/مايو ١٩٨٢)، ص ٧١.
- (٧٦) مانديل، التمرد على الآب، ص ٢٠٩.
- (٧٧) في: القومية العربية والإسلام، ص ٢٩٢.
- (٧٨) بلي، ليس التخليق قدراً بيئانياً، وثمة إبدان في طريقها إلى التحرر من قبضة التخلف، ومنها بوجه خاص بعض دول جنوب شرقي آسيا وكوريا الجنوبية التي تنهيا على ما يبدو لتكرار «العجزة اليابانية». أما في العالم العربي فقد كان لبنان سباقاً، قبل اندلاع حربه الأهلية، إلى تجاوز عتبة التخلف، فمما كانت مصر قبله سباقاً إلى الاعتناق من قبضة الانحطاط.
- (٧٩) محمد عزيز الحبابي، في: التراث وتحديات العصر، ص ٨٢٧ - ٨٢٨.
- (٨٠) عبدالله فهد التليسي، في: المصدر نفسه، ص ٨٢٠.
- (٨١) حسن حنفي، «تراثنا الفلسفي»، في: مجلة فصول (القاهرة)، العدد الأول (١٩٨٠)، (معاد نشره في: دراسات فلسفية (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٩١).
- (٨٢) برهان غليلين، إغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتجعية (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، ص ٢٩٨ و٣٠٢. والواقع أن التشبيه الآخر هذا كان يمكن أن يكون سديداً فيما لو أن سفينة المجتمع العربي كانت متدفة في خضم «الحضارة الصاعدة»، أي الحداثة، اندفاعاً منفلتاً من كل عقال. أما وإن سفينة المجتمع العربي تعاني، أكثر ما تعاني، من صعوبة الإقلاع أصلاً فإن «المرساة» تبدو وكأنها تشكل هي نفسها عاملاً أساسياً في تلك الصعوبة. وهذه نقطة لنا إليها عودة.
- (٨٣) محمد أركون، نحو نقد للعقل الإسلامي (باريس: ميزون توف ولانز، ١٩٨٤)، ص ١١٠. العنوان بالفرنسية: Pour une critique de la raison islamique، وذلك في معرض قراءات التحليلية لنص لآنتور الجندي، من كتابه: الإسلام والدعوات الهدامة.
- (٨٤) شفيق، الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر، ص ٤٦ و٤٧ و٦٦. وإذا أخذنا بعين الاعتبار ما تؤكدُه معطيات التحليل النفسي من أن الفاعلية تقرأ دوماً من قبل اللاشعور على أنها مبدأ مذكر بينما تقرأ الانفعالية على أنها مبدأ مؤنث، فلنأخذنا لا نستطيع أن نخضع الطرف عن الرمزية الجنسية التي ينطق بها، ولا سيما إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الواقع الشديد للتثنيث للفظ «الأم» - التي تحتل في النص قطب الانفعالية - من حيث أنها إسم مؤنث للفظ وله قدرة استحضار كبيرة من الناحية الاشتقاقية لكلمة «الأم». وبالفعل، إن هذه الرمزية الجنسية - التي لنا عودة إلى دلالتها - لا تعد تخفي نفسها عندما يضيف مؤلف الانحطاط المعاصر قوله: «أثبت الإسلام مراراً وتكراراً عبر تاريخ الأمة قدرته على إنفاضها وتحريكها. فالأرض - الناس - بالنسبة إليه مجهزة عطشى لماه، وخصوية ليزوره» (المصدر نفسه، ص ١٤٠).
- (٨٥) حسن حنفي، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ٦٤ - ٦٥.
- (٨٦) حسن حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٩. ولنا، على كل حال، إلى هذه النظرية الحنفية الإنصهارية FUSIONNELLE عودة مطولة.
- (٨٧) جانين شامفيو - سمر جل، مثال الآنا، دراسة تحليلية نفسية حول مرض المثلية (باريس: منشورات تشو، ١٩٧٥)، ص ٩٨. العنوان بالفرنسية: L'idéal du moi, essai psychanalytique sur la maladie d'idéalité.
- (٨٨) جورج فروكو، قتل طفل وحصر الفصامي والجنسي المثلي (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٧٩)، ص ١٧١. العنوان بالفرنسية: Le meurtre d'un enfant et l'engouement du schizophrène et de l'homosexuel.
- (٨٩) مانديل، التحليل النفسي الاجتماعي، مج ١، ص ٥١.
- (٩٠) المصدر نفسه، ص ١٧ و٢٤.
- (٩١) هكذا ورد وصف قضية التراث بقلم السيد يسوع، مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية في مؤسسة الأهرام، الذي بدأ مع ذلك وكأنه يضرب صفحاً عن الشواغل السياسية والاستراتيجية الكبرى، عن صعيد الواقع الموضوعي، مثل إسرائيل والتخلف والمسألة الديمقراطية والوحدة العربية، إلخ، ليجعل التراث وحده «يقف في الصدارة» من قائمة الهمم الكبرى التي تشغل بالنا في الوطن العربي، ملتفتين بشكل خاص، ومواطنين بشكل عام (انظر: تقديمه لبحوث ومناقشات ندوة، التراث وتحديات العصر، ص ١١).
- (٩٢) صبحي الصالح، في: التراث وتحديات العصر، ص ١٨٧.
- (٩٣) حسن حنفي، الحركات الإسلامية في مصر (بيروت: المؤسسة الإسلامية للنشر، ١٩٨٦)، ص ١٥١.
- (٩٤) زكي الأرسوزي، المؤلفات الكاملة (دمشق: مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ١٩٧٢ - ١٩٧٤)، مج ٦ مواضع شتى.
- (٩٥) فائز اسماعيل، من نحن؟ بين التراث والتجديد والثورة، في: التراث والعمل السياسي (باريس: منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ومندى الفكر والحوار، ١٩٨٤)، ص ١٢.
- (٩٦) المصدر نفسه، ص ١٦.

المثقفون العرب والتراث

- (٩٧) المصدر نفسه، ص ١٩، ٤٠، ٤١، ٤٣، ٤٥، ٥٧، ٧١، ٧٥، ٧٦، ٧٨، ٨٦.
- (٩٨) الشفيق في العربية هو من كان أخاً لأخيه من شق واحد، أي من أم واحدة، أما الأخ غير الشفيق فهو من كان أخاً من الأب، لا من الأم.
- (٩٩) الأرسوزي، المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص ٢٨٩.
- (١٠٠) المصدر نفسه، ص ٩٢.
- (١٠١) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.
- (١٠٢) إسماعيل العريفي، في الشعوبية (د.م.: د.ن.، ١٩٧٩)، ص ١٥ - ١٧.
- (١٠٣) لا ننس أن الجنس أو الدم هو بالنسبة إلى اللاشعور، مقولة أموية.
- (١٠٤) العريفي، المصدر نفسه، ص ٤٢.
- (١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٧.
- (١٠٦) المصدر نفسه، ص ٢٢ - ٢٤.
- (١٠٧) صبحي الصالح، في: العروبة والإسلام علاقة جدلية، ص ٢٠٨.
- (١٠٨) المصدر نفسه، ص ٢١١.
- (١٠٩) محمد عمارة، في: المصدر نفسه، ص ٢٦.
- (١١٠) المصدر نفسه، ص ٢٧.
- (١١١) المصدر نفسه، ص ٣٦.
- (١١٢) عبدالله القصيمي، العرب ظاهرة صوتية (باريس: د.ن.، ١٩٧٧)، ص ١٥٨ - ١٦١.
- (١١٣) تقتزن الكراهية الأبوية عند القصيمي بنزعة إلحادية حادة وسافرة وإستقرازية لا تقع على مثيل لها في كل الخطاب العربي المعاصر، ولا حتى في كل الفكر العربي، قديمه وحديثه، ولا نجد ما يضارعها إلا في الآداب الأجنبية، وعلى سبيل المثال لدى المركز دي ساد. ولكن هذه النزعة الإلحادية، المتعمدة تدنيس القديسات، لا تصدر عن نظير عقلي بلدر ما يحكمها موقف نفسي ويقدر ما تعكس تثبيتاً وجدانياً سلبياً. ومن نمط جنسي مثلي وشرجي كما كان سيفول فرويد، على الأب.
- (١١٤) القصيمي، المصدر نفسه، ص ١٥٩ - ١٦٠ و١٦٠.
- (١١٥) من الصعب أن نقبس شاهداً واحداً للقصيمي بدون أن يكون متضمناً لحفزة عدوانية مجبور بها ضد القديسات.
- (١١٦) القصيمي، المصدر نفسه، ص ٦٠٤.
- (١١٧) المصدر نفسه، ص ٤٧٠ و٤٧٢ و٤٨١.
- (١١٨) المصدر نفسه، ص ٧٦ و٧٨.
- (١١٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٤ - ٣٤٧.
- (١٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٣ - ٢٢٣.
- (١٢١) فرانتكو فورتاري، الجنسي والثقافة، الترجمة الفرنسية (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٨٠)، ص ٩٢ - ٩٣.
- العنوان بالفرنسية: *Sexualité et Culture*
- (١٢٢) من هنا تصنيف فرويد الثلاثي للايروسية الطفلية: الايروسية الشفوية، والايروسية الشرجية، والايروسية القضيبيية (أو الإلحالية).
- (١٢٣) نقول «التأنيث» لا «الانوثة» لأن العصابي، كالمثقف، لا يستطيع أن يتعلل الانوثة كواقعة طبيعية وأولية، وإنما فقط كواقعة مصطنعة وثانوية. ومن هنا صيغة التعدية (التأنيث) بدل صيغة الملازمة (الانوثة).
- (١٢٤) يضيف أوتورانت إلى هذه الخبرات الخضائية رضى الميلاذ. أي تجربة الانفصال عن رحم الأم.
- (١٢٥) عبدالكبير الخطيب، في: التراث وتحديات العصر، ص ٣٢٤ و٣٤٦.
- (١٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٨.
- (١٢٧) طارق البشري، في: القومية العربية والإسلام، ص ٣٩٢.
- (١٢٨) غلين، الوعي الذاتي، ص ١٠٥.
- (١٢٩) فتحي رضوان، في تقديمه لكتاب أنور عبدالمك، ربح الشرق، ص ٨.
- (١٣٠) جلال أحمد أمين، في: التراث وتحديات العصر، ص ٧٧٢ - ٧٧٣. ولنلاحظ ضمن السياق نفسه أن «الجراح الغريب» يحتل موقعه في قطب التذكير، بينما تحتل «الأمه» المعبوث بها موقعها في قطب للتأنيث.
- (١٣١) لنلاحظ بالمناسبة أن إستراتيجية التسمية مؤولة بحد ذاتها في هذا النص على أنها علاقة جماع غير متكافئة بين مسمى مذكر ومسمى مؤنث.
- (١٣٢) هشام شرابي، «كيف نفهم الغرب»، في: الثقافة العربية في المهجر، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٨)، ص ٢٦. ولنلاحظ بالمناسبة أن هشام شرابي يمارس هو نفسه ضرباً من التحليل النفسي الإجتماعي عندما يتناول الردة السلفية في طبيعتها «الجزرية» على أنها محاولة - عاجزة في نهاية المطاف - لاستعادة الفالوس المقتضب، ولكن

بدون أن يستخدم هذا المفهوم الفرويدي الأساسي. هكذا يضيف قوله: «من هذا المنظور تبدو الردة البطركية الجزرية (الجمينية) على أنها الردة الوحيدة الفعالة والقاهرة على مجابهة هذه الهجمة ووضع حد لعملية الخصى التي يمارسها الغرب ثقافتاً وفترة وإعلاماً. من هنا سطوة النموذج الأصولي وقدرته على تعبئة الجماهير وكسب فئات واسعة من المثقفين... غير أن البطركية الشورية في النهاية عاجزة عن حل الإشكالية الغربية حلاً نهائياً فهي لا تستطيع الإستمرار في الابتعاد والتفتش، وتضطر عاجلاً أم آجلاً، للتخفيف من حدتها والدخول في تسويات على مراتب مختلفة، أن تعود إلى الوضع البطركي الحديث، ويضع المساومة والبلبل، وضع التبعية والخصي» (المصدر نفسه، ص ٢٦ - ٢٧).

- (١٢٣) الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة، ص ٢٧
(١٢٤) ناصر رجب، «زمن الهجرة والتمرد»، في: الوحدة، السنة الأولى، العدد ٨، ص ١٢٥ - ١٤١.
(١٢٥) علاوة على مئات ومئات المقالات التي كتبت في مختلف مجلات العالم العربي وصحفه، فإن كتباً بكاملها قد صدرت ويتوالى صدورهما عن رواية، موسم الهجرة إلى الشمال.
(١٢٦) انظر تحليلنا لرواية: رجولة وإنوثة، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ١٤٢ - ١٨٥.
(١٢٧) انظر بوجه خاص مقال جان بياجيه المعنون «الفكر المركزي الأنوي والفكر المركزي الاجتماعي» والمنشور عام ١٩٥١. وانظر عرضاً لأراء بياجيه بهذا الصدد في كتاب: ج. دي أجوريانغرا، اللوجيز في علم نفس الطفل المرضى (باريس: منشورات ماسون، ١٩٧١)، ص ٣١، ٧١، ٧٤، ٧٥، ٨٤، ٨٨ و ٨٢٢. العنوان بالفرنسية: *Manuel de psychiatrie de l'enfant*.

- (١٢٨) لا نشأ أن لويس الرابع عشر - وقد كانت له على عظمته تصرفات طفلية - قد لقب نفسه بنفسه بالملك - الشمس.
(١٢٩) عمارة، العرب والتحديث، ص ١٠.
(١٤٠) شفيق، في: القومية العربية والإسلام، ص ٦٧٤.
(١٤١) شفيق، الإسلام وتحديات الإحتلال المعاصر، ص ٣٥ - ٣٦.
(١٤٢) العربي، في: الشعوبية، ص ١١٤.
(١٤٣) الفنوشي، مقالات، ص ١٨٣.
(١٤٤) العربي، المصدر نفسه، ص ٧.
(١٤٥) عبد الملك، ريح الشرق، ص ٢٥٩.
(١٤٦) المصدر نفسه، ص ١٥٦ و ١٥٩.
(١٤٧) شفيق، في: القومية العربية والإسلام، ص ٦٢٩.
(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٦٢٨.
(١٤٩) عمارة، في: القومية العربية والإسلام، ص ١٧٥.
(١٥٠) عمارة، في: العروبة والإسلام علاقة جدلية، ص ٢٧.
(١٥١) عمارة، في: القومية العربية والإسلام، ص ١٥٥.
(١٥٢) جميع، في: القومية العربية والإسلام، ص ١٢٤ - ١٢٥. وسوف نرى أن حسن حنلي سيتهم هو الآخر «الإيرانيين المصيرين، بأنهم معروفون بشعوبيتهم وبعزازتهم بالقومية الإيرانية أكثر من اعتزازهم بالإسلام كدين وحضارة (دراسات إسلامية، ص ٢٢٩). وقد لاحظ عزمي رجب، في رد مقتضب له على هشام جميع وعلى منطلق المشككين في إسلام الشعوب الإسلامية غير العربية، بقوله: «لي تعليق موجه بالنسبة إلى كلمة وردت في تعقيب الدكتور هشام جميع حول بعض الشعوب الإسلامية غير العربية ومدى شعورها الديني. فهمت أن غياب اللغة العربية عن هذه الدول الإسلامية غير العربية قد أضعف من إسلامها، وأنا أعتقد بأن غالبية هذه الشعوب الإسلامية غير العربية تتمسك بالدين الإسلامي وتحافظ على مشاعرهم وشعائرها الدينية أكثر من عدد من الشعوب العربية التي تدين بالاسلام» (التراث وتحديات العصر، ص ١٣٦ - ١٣٧).

- (١٥٣) الجندي، العالم الإسلامي، ص ١٤.
(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٢١٢ و ٤٠٠.
(١٥٥) سوف نرى أن كتابات حسن حنفي تقدم لنا هي الأخرى مثلاً على مركزية متعددة الدوائر، إسلامية وشرقية وعربية ومصرية، ولكن نقطة اتحادهما المركزي تتمثل هذه المرة بشخص الكاتب نفسه.
(١٥٦) العربي، في: الشعوبية، ص ١١٢.
(١٥٧) الجندي، العالم الإسلامي، ص ٢٥.

المنقوفون العرب والفرات

- (١٥٨) الصالح، في: **الفرات وتحديات العصر**، ص ٨١٥.
- (١٥٩) حنفي، في: **الخيال الإسلامي**، ص ١٥٨ و ١٨٤.
- (١٦٠) لا نؤس أن كل هذاء عظمة هو في الأصل هذاء إسطهاد انقلب إلى عكسه.
- (١٦١) هنا نلاحظ أن داعية الاستراتيجية الحضارية الشرقية يصدر هو الآخر عن تصور هرمي متعدد الدوائر ومُتحد المركز في مصر، أي دويماً - ويا للمصادفة! - في القطر الذي ينتمي إليه الكاتب.
- (١٦٢) عبدالمك، **ريح الشرق**، ص ١٧، ٢٤، ٧٩، ٨٠، ٢٠٦.
- (١٦٣) عبدالله ساعف، **رؤية الغرب لنامر والناصرية**، في: **مجلة الوحدة**، السنة الثانية، العدد ١٦ (كانون الثاني/يناير ١٩٨٦)، ص ٨٩.
- (١٦٤) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٤٧ - ٤٨. وقد كرر الجابري هذا الكلام حرافياً أمام ندوة «الفرات وتحديات العصر» انظر: **الفرات وتحديات العصر**، ص ٥١.
- (١٦٥) جيرار مانديل، **نزعاً لاستعمار الطفل** (باريس منشورات مكتبة بليو الصغرى، ١٩٧١)، ص ١٦٥. العنوان بالفرنسية: **Pour décoloniser l'enfant**.
- (١٦٦) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، ص ٢٢، ٥٥، ١٩٠.
- (١٦٧) صحيح أن غرامشي تحدث عن ضرورة إحلال «الحضارة الاشتراكية» محل «الحضارة الرأسمالية»، ولكنه لم يتناول هذا الإحلال ألباً على أنه قطعية، بل جدلياً على أنه استمرار وتجاوز. ومن ثم فإن «حضور الآخر» لا غيباه، هو عنده شرط حضور الأنا وتمايزه وصيرورته - على حد تعبير نوقاليس - «أنا لناه». هكذا يقول غرامشي: «أن يكون المرء سيد ذاته، أن يتمايز، أن يخرج من السديم... فهذا معناه أن يعرف أيضاً الآخرين، تاريخهم، ثوابت الجهود التي بذلها ليكنوا ما هم عليه، ليطلقوا الحضارة التي خلقوها، والتي تريد أن تحل محلها حضارتنا... بدون أن يغيب عن أنظارنا أن الهدف الآخر هو الوصول إلى معرفة أفضل بالذات من خلال الآخرين، وإلى معرفة أفضل بالآخرين من خلال الذات» (انظر مقاله «الاشتراكية والثقافة»، في: **انطونيو غرامشي، كشافات سياسية**، الجزء الأول ١٩١٤ - ١٩٢٠، الترجمة الفرنسية (باريس: منشورات غيليمار، ١٩٧٤).
- (١٦٨) من مقابلة مع محمد عابد الجابري في مجلة الوحدة، السنة الثالثة، العدد ٢٦/٢٧ (تشرين الثاني/نوفمبر - كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٦)، ص ١٤٢.
- (١٦٩) في: **العروبة والإسلام علاقة جدلية**، ص ١٠٥.
- (١٧٠) انظر مداخلة عن «الفرات والتنمية العربية»، في: **الفرات وتحديات العصر**، ولا سيما ص ٧٧٣.
- (١٧١) انظر مداخلة في ندوة: **الفرات وتحديات العصر**، ص ١٧٧ - ١٨٢.
- (١٧٢) كما سنرى من خلال تحليلنا لدلالة النزعة التطهيرية الحضارية لدى حسن حنفي.
- (١٧٣) د. راجح الكردي في: **نفوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر (البحرين ٢٢ - ٢٥/٢/١٩٨٥)**، (الرياض: منشورات مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨٧)، ص ١٥٦ - ١٥٧. وإلى مثل هذا الرأي يذهب د. عبدالحمد أبو سليمان حينما قال في الندوة نفسها: «الواقع أن دخول الفكر اليوناني إلى الفكر الإسلامي أدى إلى مرض خطير، بدأ بإزمة المعتزلة وادى إلى انقسام القيادتين السياسية والفكرية لئلا الإسلامية، وإلى تدهورها... ولا يمكن أن يقال إن تلك الترجمة أفادت الأمة... فمُنذ عهد المأمون بدأ الإنهيار وانتهى الأمر بالهزيمة» (المصدر نفسه، ص ١٥٩).
- (١٧٤) الجندى، **الثقافة العربية، إسلامية أصولها وانتمائها**، ص ٣٢٦ - ٣٢٧.
- (١٧٥) في: **الإسلام والمستقبل**، جماعة من المؤلفين (الكويت: منشورات اللجنة التحضيرية العليا لمؤتمر القمة الإسلامي الخامس، ١٩٨٧)، ص ٢٧١ - ٢٧٣.
- (١٧٦) الجندى، **الثقافة العربية**، ص ٢٢٨ و ٢٥٥ و ٢٥٦.
- (١٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.
- (١٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.
- (١٧٩) الجندى، **العالم الإسلامي**، ص ١٢.
- (١٨٠) التمسيد منا للإشارة إلى زلة قلم لاشعورية. فقصص الكنت كان بلا ريب أن يقول «الحضارة الحديثة الغربية»، ولكن رغبته في تكبير عنق هذه الحضارة الغربية بديونية كاملة، ومن نوع ماهوي، للحضارة العربية الإسلامية جعلته يسم بغير انتباهه هذه الحضارة الغربية بسم «الإسلامية».
- (١٨١) الجندى، **الثقافة العربية**، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

- (١٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.
- (١٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٨ - ٢٢٩.
- (١٨٤) في: التراث وتحديات العصر، ص ١٤٤ - ١٤٥. وسوف نرصد شبيه هذه النزعة الإبتلاعية لدى مثل السلفية اليسارية في دعواه القائلة إننا عندما شرعنا في عصر النهضة نترجم عن الغرب، فإنما كنا نترجم تراثنا نفسه، ولكن في ترجمة عن ترجمة!
- (١٨٥) أندريه بيرج، عيوب الطفل (باريس: منشورات مكتبة بايو الصغرى، ١٩٨٠)، ص ٢٧. العنوان بالفرنسية: Les Défauts de l'enfant.
- (١٨٦) نقلًا عن حليم بركات، «العقلانية والمخيلة في الثقافة العربية»، في مجلة: الوحدة، السنة الخامسة، العدد ٥١ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٨)، ص ٥٢.
- (١٨٧) كان جان بياجيه قد لاحظ أن الطفل، في مسار نمجه من المركزية الأنوية إلى الموضوعية، يمر أيضاً بتحول أساسي من موقف التبعية لغيره HÉTÉRONOMIE إلى مواقف الاستقلال بذاته AUTONOMIE.
- (١٨٨) تشهد الساحة الأدبية العربية في الآونة الأخيرة محاولات ناشطة باسم الأصالة والتفاصيل لتبخيص النتاج الروائي العربي بجملته خلال نصف القرن الماضي بحجة إن الرواية فن «غربي» محض.
- (١٨٩) وهو موقف يجد ذروته في كتاب ادوار سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١). حيث يجري تعريف الاستشراق «من حيث هو جهاز ثقافي بانه عدوان،» وحيث يقال لنا أن «كل أوروبي ما كان له، في كل ما يمكن أن يقوله عن الشرق، إلا أن يكون عنصرياً، امبريالياً، ومركزياً عرقياً شبه ناجز» (الاستشراق، ص ٢٢٤ - ٢٢٥).
- (١٩٠) الجندي، الثقافة العربية، ص ٢٥٧.
- (١٩١) أو النزعة العقيمانيّة إذا شئنا الدقة والمطابقة في التعبير بحكم الحدود التي عمل - وكان لا بد أن يعمل - ضمنها العقل العربي الاسلامي.
- (١٩٢) في: التراث وتحديات العصر، ص ٧٧٠. والواقع أنه كما رد ممثل السلفية التقليدية نواطق المستشرقين مع الاصفاهاني إلى «مجونه» وانحراف مذهبيه، كذلك فإن ممثل السلفية الحديثة يرد نواطق المستشرقين إياهم مع ابن خلدون إلى كرين هذا الأخير أخضع «مساحة شاسعة من الظواهر الاقتصادية والإجتماعية للتطليل المتجرد من أحكام الدين والأخلاق، وهو نفس ما فعله ابن رشد في الفلسفة» (الموضع نفسه).
- (١٩٣) زكريا، خطاب إلى العقل العربي، ص ٩٢.
- (١٩٤) في مجلة: شؤون عربية، العدد ١٢ (شباط/فبراير ١٩٨٢)، ص ٤٥ - ٥٢. وننظر أيضاً مقاله بعنوان «الوحدة العربية وضريبة التراث» في: المجلة نفسها، العدد ١٥ (أيار/مايو ١٩٨٢)، ص ٦١ - ٧١.
- (١٩٥) شفيق، الاسلام وتحديات الإنحطاط المعاصر، ص ٦٨ - ٧٠.
- (١٩٦) شفيق، الاسلام في معركة الحضارة، ص ٥٦ - ٥٧.
- (١٩٧) المصدر نفسه، ص ٦١.
- (١٩٨) إن النزعة المركزية القطرية، ضمن هذا الهرم المخروطي الاسلامي - العربي - المصري، قد أنست ممثل السلفية التقليدية، على ما يبدو، أن «القدح المملوء» في «مخطط الاستعمار والتبشير والتفريب» قد كان - على حد علمنا، وعلى حد علم التاريخ والجغرافية معاً - من نصيب الجزائر التي انفردت دون سائر الاقطار المستعمرة، بتعميدها أرضاً فرنسية.
- (١٩٩) الجندي، العالم الاسلامي، ص ٤٠٠.
- (٢٠٠) مشهور خطأ في عداد التصاري!
- (٢٠١) حسن حنفي، «الاسلام لا يحتاج إلى علمانية غربية»، في مجلة: اليوم السابع، السنة الخامسة، العدد ٢٥٦ (٢ نيسان/أبريل ١٩٨٩)، ص ٢٠.
- (٢٠٢) شفيق، الاسلام وتحديات الإنحطاط المعاصر، ص ٧١.
- (٢٠٣) في: العروة والاسلام علاقة جدلية، ص ٧٩ و١١٧. ونحن لا ننكر بالمناسبة أن بعض من أورد وجيه كوثراني أسماعهم كانوا يتمتعون قفلاً بدعهم وزارة الخارجية الفرنسية، وعلى رأس هؤلاء جورج سمع الذي كان يكتب أصلاً بالفرنسية، ولكن ما نستغرب هو أن يندرج هؤلاء في عداد «العروبيين». فجورج سمعته، والفريق الذي كان ينطق باسمه، كانوا من دعاة القومية السورية وخصوصاً للفكرة العربية. وكانوا يرون أن «السوريين ليسوا عرباً، لا بل ليس هناك من أمة عربية، وكل ما في الأمر أن هناك قومية عربية مزعومة خلقها الأمير فيصل والعملاء الانكليز - الهنود».

(البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة عبد الكريم عزالقول، ط ٤ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٦)، ص ٣٤٥.

(٢٠٤) في: العروبة والإسلام علاقة جدلية، ص ١١٧.
(٢٠٥) لا يقوت محلنا النفسي أن يفتح هنا هامشاً ليجه تهمة التأمير والوقوف في شبكة الجاسوسية «الخبئية» لا لحمد عبده وحده، بل لمثلثي فكرنا المعاصر برمته، بقوله في الهامش المشار إليه «من السوي أننا نسحب ذلك، مع الوعي بتغير الأسماء، على فكرنا المعاصر برمته».

(٢٠٦) علي زيجور، الخطاب القروي والفلسفي عند محمد عبده (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨)، ص ٤٨.

(٢٠٧) المصدر نفسه، ص ٩.

(٢٠٨) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٢٠٩) المصدر نفسه، ص ١٦٦ و ١٦٨.

(٢١٠) المصدر نفسه، ص ٨.

(٢١١) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(٢١٢) المصدر نفسه، ص ٨.

(٢١٣) قد يكون من المفيد أن نلاحظ هنا - وهذا ما يمكن أن يساعدنا على فهم الإنكساسة التي منيت بها فكرة التقدم في زمن الردة الراهن - أنه إذا كانت فكرة التقدم أولية بالنسبة إلى أوروبا، فهي ثانوية بالنسبة إلى العرب. فالعرب لم يطلبوا التقدم للتقدم، بل طلبوه لغاية مفارقة له: مواجهة أوروبا. ويتعبر أدق، أنهم لم يطلبوا التقدم بقدر ما طلبوا اللحاق بأوروبا. وإلى اليوم لا يزال حافظ التقدم بالنسبة إلى العديد من المثقفين العرب ليس قيمة التقدم ولا منافعها يعد ذاتها، بل ضرورته للخروج من وضع «الهزيمة أمام الغرب» واسترداد المكانة المتفوقة داخل حضارة الإنسان (زيجور، المصدر نفسه، ص ١٦٦). وإذا كان من السهل اليوم أن نرصد علائق قنوط ويأس من إمكانية التقدم، فما ذلك لأن العرب لم يتقدموا فعلاً، بل لأنهم لم يتقدموا ولا يتقدمون بما فيه الكفاية ليلحقوا بالغرب، ولأن الغرب نفسه لا يني يتقدم يوتائر أسرع من أن يدرك بها العرب.

(٢١٤) كان مثل هذا التوجه قد أثبت تجمعه في تجربة تحديث الليابان من خلال الشعار الذي أطلق في مطلع عهد الميجي: «الروح اليابانية والتكنولوجيا الغربية» (انظر مداخلة ياسومازا كيرودا، في: التراث وتحديات العصر، ص ٢٢٣).

(٢١٥) نلاحظ هنا أننا أمام استراتيجية إضافية، أو أمام ضرب من استراتيجية داخل الاستراتيجية يقوم على تبرير التعامي الجزئي مع الغرب بتأويله على أنه إعادة للتعامي مع الذات، بالنظر إلى أن ما نأخذ من الغرب إنما أخذه الغرب في الأصل منا وعنا.

(٢١٦) القوسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص ١٤٧ - ١٥٠.

(٢١٧) قاسم أمين، تحرير المرأة (القاهرة: مكتبة الترقى، ١٨٩٩) في: الأعمال الكاملة، لقاسم أمين، تحقيق ودراسة د. محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٦)، ج ٢، انظر الجزء الثاني، ص ٧٠ - ٧١.

(٢١٨) من مقال نشر على حلقتي في: المقطع، (أب/ أغسطس ١٨٩٩). نقلاً عن: جان دايه، الإمام الكواكبي، فصل الدين عن الدولة (لندن: دار سوراقيا للنشر، ١٩٨٨)، ص ١١٨ و ١٢٤.

(٢١٩) جمال الدين الأفغاني، «المسألة الشرقية»، في: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، الجزء الثاني، ص ٩. ولنذكر، بمناسبة المحاولات الجارية اليوم على قدم وساق لإعادة الاعتبار إلى الدولة العثمانية وتصويرها في صورة الأب الحامي الذي قتل ابنه العربي القومي الملق، وهي المحاولات التي كثيراً ما تستشهد بمقالات الأفغاني في «العروة الوثقى» عن دور الدولة العثمانية في الردع عن حياض الإسلام وشوكة المسلمين، لنذكر أن الأفغاني انتهى أيضاً، في خاطره عن «المسألة الشرقية»، إلى تقييم الدور التاريخي للدولة العثمانية تقييماً بالغ السلبية، متدداً لا بمحاولتها تنريك العرب فحسب، بل كذلك بما يمكن أن نسمة إشراها عن النمو الحضاري. هكذا يقول: «من ينظر إلى تاريخ الدولة العثمانية ونشأتها، لا يتمالك نفسه من الإعجاب بنشاطها وكثرة ما فتحت من الممالك وأخضعت لسلطانها من الأمم، ويأخذ به الاستغراب كل مأخذ من تدريلها وعدم جريها مع أحكام الزمن وحرمانها نفسها، ومن دخل في حكمها من الأمم، أن تجري وإياهم في ميدان الحضارة... هذه أربعة قرون وبلغافها تحت الحكم العثماني، وهي لا تزداد إلا انحطاطاً، وهذه هي شبه جزيرة البلقان التي افتتحتها العثمانيون، وبقيت في حوزتهم وتحت سلطانهم الأجيال، فعاذا أحدثت في تلك الممالك من أثار العمران؟ وماذا تركت في تلك الشعوب من الذكرى؟ وماذا أعدت من الحزم والبري والتدبير لبقاء تلك المقاطعات والإمارات في حوزتها؟ وإذا كان الجواب «لا شيء»، حينئذ يضطرنا الإنصاف إلى أن نقول: أن الدولة العثمانية في

فتوحاتها، وما شاهدناه من تقريظها، لم تكن لتحسن الاستعمار بل بقيت سداً منيعاً للامم الحكومية منها، يحول بينها وبين الأخذ بأسباب الحضارة ومجاراة الأمم الراقية في مدنيّتها وعلومها وصناعاتها (المصدر نفسه، ص ١٠ - ١٢).

(٢٢٠) إن التمييز هنا بين دافع الضرورة ودافع الإعجاب ليس مجرد تمييز وصفي، بل هو أيضاً تمييز معياري، فدافع الضرورة يرسم سلفاً حدوداً معلومة لعملية التماهي، أما الإعجاب فيلغي هذه الحدود ليجهل التماهي من طبيعة كلية، وهو ما يبرز واضحاً في دعوة طه حسين، مثلاً، إلى أَوْزَةِ مصر: «صدقني يا سيدي القارئ أن الواجب الوطني الصحيح، بعد أن حققنا الاستقلال وأقربنا الديمقراطية في مصر، إنما هو أن نبذل ما نملك وما لا نملك من القوة والجهد ومن الوقت والمال لنشعر المصريين، أفراداً وجماعات، أن الله قد خلقهم للعزة لا للذلة، وللforce لا للضعف، وللسيادة لا للإستكانة، وللإنهابة لا للخمول، وأن نحو من قلوب المصريين، أفراداً وجماعات، هذا اليوم الأثم الشنيع الذي يصور لهم أنهم خلقوا من طينة غير طينة الأوروبي وغطروا على أمزجة غير الأمزجة الأوروبية ومنحوا عتلاً غير العقول الأوروبية... علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء، قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات... علينا أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لتكون لهم أنداداً ولكنهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوا ومرها، وما يُحب منها وما يكره، وما يحمد فيها وما يعاب» (مستقبل الثقافة في مصر، في: المجموعة الكاملة لمؤلفاته طه حسين، المجلد التاسع (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢)، ص ٤٠ - ٥٤).

(٢٢١) هو أسد غندور الذي واتته الشجاعة منفرداً في الندوة ليفكر بصوت عالٍ بما بات «مستحيلاً للتفكير فيه» في: الخطاب العربي المعاصر: «إنني أرى هجوماً صاعقاً وحاقداً على الغرب، وهذا مبرر أحياناً وفي حدود كثيرة. ولكن أيها السادة إذا كان الغرب يعني لكم الثقافة الغربية، بما هي ثقافة تقدم ونهضة وتحديث وخلق الإنسان الكوني، الإنسان الانساني... الإنسان الهدف والمحرور في كل عمل أو تحرك أو توجه من أعمالنا وتحركاتنا وتوجهاتنا، فإنني أنا مع هذا الغرب، وإنني أسجل له كل شكر وامتنان لأنه لولا الغرب هذا لما دخلت علينا مفاهيم عديدة نحن بأمس الحاجة إليها ونرى فيها خلاصنا من الإنهيار والإضططاط الذي نعيشه، ونرى فيها رداً عقلائياً على كل مظاهر التخلف والتأخر والاستبداد القائمة، ونرى فيها سلاحاً حاداً في مواجهة عدونا التاريخي القومي بكل أعدائنا الامبرياليين. لقد أهمل الإخوة [المتأخرون] الغرب كاستعمار سياسي وإقتصادي وعسكري ومبني كل اهتمامهم على ما هو إيجابي في الغرب، على ما هو إيجابي من تأثيرات الغرب علينا، على الثقافة الغربية الحديثة، الثقافة القومية الديمقراطية العلمانية، وهذه مفارقة عجيبة» (العروبة والاسلام علاقة جدلية، ص ١٠٠).

(٢٢٢) في: العروبة والاسلام علاقة جدلية، ص ١٠٢.

(٢٢٣) شفيق، الاسلام في معركة الحضارة، ص ٤٢.

(٢٢٤) لنقرأ لمثلي السلفية المحدث بأنهم يمارسون استراتيجية التسمية بذلك. فهم لا يكتفون بأن يقلبوا المواقع السلفي الخاسر في هذه الاستراتيجية إلى موقع رابح، وذلك بإطلاقهم على ما كان يعرف في عصر النهضة بـ «التقليد» اسم «الاصالة» والتراث، بل يقلبون أيضاً مواقع التجديديين الرابع إلى موقع خاسر بتميمهم «التقدم» و«التقدم» والتجديد، والتحديث، باسم «التغريب» ذي الوقع الجارح للشعور بالهوية، إذ تتضاءل المصادفة اللغوية أن يعني التغريب لا صعوبة المرء غربياً فحسب Occidentalisation، بل صيرورته أيضاً غربياً ومستلباً عن ذاته Alienation. والحال أن مؤلف الاسلام في معركة الحضارة، إذ يصر على تسمية الحضارة الغربية بالحضارة الفرنسية، فإنما ليدفع «التحديث» بأنه «مترجم»، وهو مفهوم سلوكي مرذول في الوعي الشعبي العربي، وليربطه في الوقت نفسه بوحدة من أكثر الذكريات الصادمة اعتمالاً في الشعور واللاشعور الجمعي العربي: الحملات الصليبية التي تمثل موقعها في الذاكرة التاريخية باعتبارها حملات «فرنجية».

(٢٢٥) تكريساً لهذه القطعية الحضارية يقسم مؤلف الاسلام في معركة الحضارة، كتابه إلى «أبواب»، ويكرر في عنوان كل فصل عبارة «باب في...»، توهماً منه بأنه يكون بذلك أقرب إلى روح التراث وأبعد عن لوعة الهجانة.

(٢٢٦) شفيق، الاسلام في معركة الحضارة، ص ١٢١.

(٢٢٧) المصدر نفسه، ص ٦٢ - ٦٩. ولا ننكر أن داعية القطعية الحضارية يضع إصبعه هنا على نقطة ضعف أكيدة في الإشكالية النهضة كما اصماغها الاتجاه التوفيقي: فالتقنية غير قابلة للإستهلاك كالشمرة مقطوعة عن شجرتها الحضارية.

(٢٢٨) المصدر نفسه، ص ٩.

(٢٢٩) المصدر نفسه.

(٢٣٠) المصدر نفسه، ص ١٩٥ - ١٩٨.

- (٢٣١) المصدر نفسه، ص ١٢٢، وكذلك في: القومية العربية والإسلام، ص ٦٧٢.
- (٢٣٢) المصدر نفسه، ص ٦٢.
- (٢٣٣) المصدر نفسه، ص ٦٢ - ٦٩. ونلاحظ هنا أن النص يعاني من تناقضين، واحد مباهج له، وآخر مُخارج. وفيما يتصل بالتناقض الأول، الداخلي، كنا رأينا أن داعية القطيعة الحضارية يبنّي تفكيره لحجج «الاتجاه التوفيقي» على مصادرة تقول، انطلاقاً من معاناة الجزء بالكل، بأن المزج الجزئي مستحيل، معلماً هو مستحيل أخذ التقنية بدون روحها وروح كل الحضارة التي أنتجتها. والحال أنه إذا صبح أن الغرب لم يتأخذ عن ابن سينا والرازي سوى «بعض القوانين العلمية والتقنيات» ولم يأخذ المنهج والروح، فقد تُفند إذن من تلقاء نفسه التفسير الذي يبنّي داعية القطيعة الحضارية وبُذنت سلامة منطق أصحاب الاتجاه التوفيقي في مطالبته، هم أيضاً، بأخذ الصنائع والتقنيات، أو ما سماه الطوطاوي بـ «العلوم البرّانية»، عن الحضارة الغربية دون روحها وفلسفتها الداخلية.
- والنص، بعد، لا يتناقض مع نفسه فحسب، بل كذلك مع نص آخر للمؤلف يذكّر فيه، على الطريقة التفاضلية إياها، بمديونية الغرب للتراث العربي الإسلامي، فيقول بالحرف الواحد: «يمكن القول أن كل ما جاء به روجرز بيكون وفرانسيس بيكون في مجال العلوم المادية والرياضية لم يزد حرفاً واحداً عما أرساه العلماء العرب في هذا الميدان من أمثال الرازي وجابر بن حيان والحسن بن الهيثم. وكان الأمر كذلك بالنسبة لما يسمى اليوم العلوم الإنسانية حين أرسيت قواعد وموضوعات منهجية على درجة عالية من العمق في دراسة التاريخ والاجتماع والنفس وسياسة الدول والاقتصاد» (المصدر نفسه، ص ٣٧).
- (٢٣٤) رفاعة رافع الطوطاوي، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢)، الجزء الأول، ص ٣٩٨.
- (٢٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٤١ - ٤٤٢.
- (٢٣٦) عبدالمك، ربيع الشرق، ص ١٣٠.
- (٢٣٧) المصدر نفسه، ص ٧٢، ١٣٠، ١٦٦، ٢٥٢، ٢٥٩.
- (٢٣٨) من الواضح أن هذا التحويل في معنى التبعية من شأنه أن يحول مطلب «الاستقلال الاقتصادي» المشروع إلى مطلب مثير للالتباس، إن لم نلّ أنه يسوق الماء إلى طاحون الانفلاقين الحضاريين، وهو مطلب «الاستقلال الحضاري» أو ما رأينا محمد عابد الجابري يسميه أيضاً بـ «الاستقلال التاريخي» التام لذات العربية».
- (٢٣٩) طارق البشري، المسلمون والاقباط في إطار الجماعة الوطنية (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢)، ص ٧٠٣ - ٧٠٤.
- (٢٤٠) الغنوشي، مقالات، ص ١٨٣.
- (٢٤١) عبد الحليم عويس، موقف الفكر الإسلامي المعاصر من الحضارة الحديثة، في: ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، ص ١٧٩ - ١٨٠.
- (٢٤٢) برهان غليون، مجتمع النخبة (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦)، ص ٢٠٧ - ٢٢١. وانظر أيضاً: الوعي الذاتي، ص ١٠٨.
- (٢٤٣) عبدالله عبدالدائم، في سبيل ثقافة عربية ذاتية (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٢)، ص ١١ و٣٥.
- (٢٤٤) عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٣٣٤ - ٣٣٥.
- (٢٤٥) في: اليسار الإسلامي، ص ٢٠ - ٢١.
- (٢٤٦) شفيق، الإسلام وتحديات الإنحطاط المعاصر، ص ١٠٤ - ١٠٨.
- (٢٤٧) انظر لشوقي فؤاد زكريا من رواج هذا المفهوم في مقال: «ثقافة بلا أمن»، العربي (نيسان/أبريل ١٩٨٢) قال فيه: «وقع المحطّر وأصبح تعبیر «الأمن الثقافي» متداولاً على اللسان. وغداً التعبير شائعاً بين المعنيين بالسياسة الثقافية في بلادنا. واكتمل إحساسي بالاستياء، ويأبني أحارب في معركة خاسرة عندما وجدت تعبیر «الأمن الثقافي»، الذي لا أتوانى من محاربتة كلما وانتني الفرصة، يصبح هو نفسه، ولا شيء غيره، عنواناً لمؤتمر سيعقده وزراء الثقافة العرب في إطار المنظمة العربية للثقافة والتربية والعلوم (خطاب إلى المحلل العربي، ص ٣٦).
- (٢٤٨) بكلا المعنيين: المضروب عليها عصابة حاجية للرؤية، والمصابة بعصاب.
- (٢٤٩) لا يندر - كما في الكثير من حالات رهاب الاستدخال - أن نشف رمزية الموضوع السمي المثير للخوف والمكره - وهنا الحضارة «الفرنجية» - عن كونه، ككل موضوع مثير لخوف الاستدخال، ذا طبيعة قضيبية، وككل موضوع مثير للمكره، ذا طبيعة شرجية. هكذا يتم الجمع بين صورة «السهم المسمومة» والروائح الكريهة، المعزوة إلى «الأفرنج» الذين لا بد من عزائهم والاعتزال عنهم بـ «مجدار وإقي»، إذ «لا سبيل إلى ترك الحدود مكتشفة ولا إلى التناهي عن روائعهم الكريهة، وأطعامهم، ونزواتهم القاتلة... وما لديهم من سهام مسمومة وجبال من منصوبة» (د. عبدالحميد

عويس، موقف الفكر الاسلامي المعاصر من الحضارة الحديثة. في: ندوة اتجاهات الفكر الاسلامي المعاصر، ص ١٨٢ - ١٨٣).

(٢٥٠) حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٩٩.

(٢٥١) محمد فريد وجدي، المدنية والاسلام (القاهرة، ١٩١٢)، ص ٣٦ و ١٢٢. نقلًا عن فهمي جدعان: أسس التقدم عند

مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ٤٠٠ - ٤٠٢.

(٢٥٢) حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٧٩.

(٢٥٣) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث (دار الكتاب العربي، دت)، ص ٢٤٠.

(٢٥٤) المصدر نفسه.

(٢٥٥) البشري، المسلمون والاقباط في إطار الجماعة الوطنية، ص ٦٥٠ و ٧٠٤.

(٢٥٦) الجندي، الثقافة العربية، ص ٢٢٩. ومن المفارقات أن داعية آخر للقطعية الحضارية يحذر على العكس من أن من

يقول بالتمايز العقلي للعرب عن غيرهم من الأمم يلعب لعبة المستعمر الذي حاول تبرير استعمارهم باصطناعه مغالطة

تدعي وحدة العقل البشري: «في القرن التاسع عشر، مع بداية تأسيس الامبرياليات الأوروبية المعاصرة، ظهرت نظرية

تدعي أن تفكير الإنسان العربي شبيه بالبدائي، لأن ذهنيته خاصة ترفض الحرية والمسؤولية والسببية، أما التفكير

الغربي فمعتقي وعلمي وقابل للتجدد... هذا ما ادعاه المستعمرون عندما استولوا على أراضيها. ألم يؤكدوا، في

الانثروبولوجيا الخاصة بالعالم الثالث، أنَّ الذهنية ذهنتان: الأولى تتحرك في مرحلة ما قبل المنطق وفي طور السير نحو

اكتساب التنطق (بفضل الاحتكاك بالاستعمار)، وذهنية المنطق والإدراك العلمي الخالي من الخرافة والسحر... فالفكروني

الذين يلحون على أن للذهنية العربية بذات خاصة تميزها عن بقية الاقوام البشرية إنما يسيرون، عن غير

قصد، الانثروبولوجيا المصنوعة بعون الاستعمار واصلحته، ضد الشعوب الضعيفة» (محمد عزيز الجبالي، في ندوة:

التراث وتحديات العصر، ص ١٠٥ - ١٠٦).

(٢٥٧) طاهر البشري، الخلف بين النخبة والجماهير إزاء العلاقة بين القومية العربية والاسلام، في: القومية العربية

والاسلام، ص ٢٨٦. والتسويد منا للإشارة إلى أنه يضمن على المدارس الحديثة، أي التي انشئت بعد الاستقلال،

حتى بصفة «الوطنية».

(٢٥٨) المصدر نفسه.

(٢٥٩) شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، ص ١٩٨ وانظر أيضاً: الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر، ص ٦٦.

(٢٦٠) لسنا ندرى ما الذي يمنع أن يكون التعليم «واسطة للصعود والتراجع»؟

(٢٦١) غليون، مجتمع النخبة، ص ٢٤٨ و ٢٥٢. وبالمناسبة نحن نقر مؤلف «مجتمع النخبة» بأنه يسطر صفحات نقدية

عميقة في سير بنية النظام التعليمي العربي الحالي لرصد أعراض تدهوره وتعرية عيبيه ولكن إذا كنا نتفق معه

إجمالاً في التشخيص، فإننا نختلف معه في التعليل. فتدهور النظام التعليمي العربي لا يعود إلى لسط في تحديثه، بل

على العكس إلى نقص وتراجع في تحديثه. وإذا كانت المدرسة العربية الحديثة تتدهور فلأنها تكلف أكثر فائتور، وتحت

ضغط عوامل متعددة - ومنها الاتباع المتزايد لسياسة الإفقار أو حتى الانفلاق الحضاري - عن أن تكون «حديثة».

(٢٦٢) وهي تبعية بالغة الخطورة في تقدير محلل، الخطاب القروي والفلسفي عند محمد عبيد، لأن من شأنها أن تكون

مدخلًا إلى تبعية ثقافية، واقتصادية، ومن ثم حضارية، وبالتالي، ودوماً تحت «غطاء العامل التبريري»، إلى «قبول

الهيمنة، ومحو الذات، واستيراد الآخر لإسكانه في الأنا» (علي زيعون، مصدر آف الذكر، ص ٢١٢).

(٢٦٣) في: القومية العربية والاسلام، ص ٢٢٣ - ٢٢٤. وسنلاحظ عابرين أن ممثل السلفية اليسارية يقع هنا في

تناقض منطقي: فإن تكن فكرة القومية العربية مرفوضة في رأيه لأنها «أثر من آثار التغريب»، فلماذا لا تكون

مرفوضة أيضاً أفكار الحرية والعدالة والديموقراطية والاشتراكية، المحولة هي الأخرى - باعترافة - من الغرب؟

على كل حال، ستكون لنا عودة مطولة إلى ظاهرة التناقض ودلالات ووظيفته في فكر صاحب مشروع «اليسار

الاسلامي».

(٢٦٤) يوسف القرضاوي، حتمية الحل الإسلامي: الحل الاسلامي، معلمه وشروطه (القاهرة، ١٩٧٧)، الجزء الاول:

الحلول المستوردة وكيف جنت على امتنا (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧١)، ص ٦٢ - ٦٣، نقلًا عن طارق

البشري، المسلمون والاقباط في إطار الجماعة الوطنية، ص ٦٥٢.

(٢٦٥) محمد فريد عبدالحق، ملحة تاريخية من المراحل التي مرت بها جماعة الإخوان المسلمين، في: ندوة اتجاهات

الفكر الاسلامي المعاصر، ص ٥٠٠ - ٥٠١.

(٢٦٦) حسن روح، حوار مع الإيجال (دار الإعتصام، ١٩٧٨)، نقلاً عن البشري، المسلمون والاقباط في إطار الجماعة الوطنية، ص ٦٦١. وبالنسبة، وما دمنا نؤكد أن القانون النفسي الذي يحكم الخطاب العربي المعاصر هو قانون النكص، فقد يكون مفيداً أن نلاحظ أن الخطاب السلفي السياسي المعاصر يتكشف هو نفسه، وفي إطار مرجعيته الخاصة، عن أنه خطاب ناكص إلى الوراء بالقياس إلى الخطاب السلفي السياسي الذي رأى النور في أواخر عصر النهضة. وحسبنا هنا أن نقارن بين موقف الدماء الجذري الذي يقفه ممثلو السلفية السياسية المعاصرة من القومية العربية وبين موقف التقهّم والتقبل الجزئي الذي كان وقفه منها - ومن الوطنية والقومية إجمالاً - حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين وأول منظر عربي لإيديولوجيا السلفية السياسية عندما أكد في «وسائله المؤقتة الخامسة» (١٩٢٩) أن «الاسلام قد فرضها فريضة لازمة لا مناص منها أن يعمل كل إنسان لخير بلده وأن يقتلني في خدمته وأن يقدم أكبر ما يستطيع من الخير للأمة التي يعيش فيها... فالإخوان المسلمون يحبون وطنهم ويحرسون على وحدته القومية بهذا الاعتبار، ولا يجدون غضاضة على أي إنسان أن يخلص لبلده وأن يغني في سبيل قومه، وأن يعنى لوطنه كل مجد وفخار. هذا من وجهة القومية الخاصة. ثم إن هذا الاسلام الحنيف نشأ عربياً ووصل إلى الامم الأخرى عن طريق العرب... وقد جاء في الاثر إذا ذل العرب ذل الاسلام، وقد تحقق هذا المعنى حين دال سلطان العرب السياسي وانتقل الأمر من أيديهم إلى غيرهم من الاعاجم والديلم ومن إليهم، فالعرب هم عصبه الاسلام وحراسه... ومن هنا كانت وحدة العرب أمراً لا بد منه لإعادة مجد الاسلام وإقامة دولته وإعزاز سلطانه. ومن هنا وجب على كل مسلم أن يعمل لإحياء الوحدة العربية وتأييدها ومناصرتها... وأصبح إذن أن الإخوان المسلمين يحترمون قوميتهم الخاصة باعتبارها الأساس الأول للنهوض المنشود ولا يرون بأساً بأن يعمل كل إنسان لوطنه وأن يقدمه على سواء. ثم بعد ذلك يؤيدون الوحدة العربية باعتبارها الحلقة الثانية في النهوض، ثم هم يعملون للجماعة الاسلامية باعتبارها السياق الكامل للوطن الاسلامي العام. ولي أن اقول بعد هذا أن الإخوان يريدون الخير للعالم كله، فهم يتنادون بالوحدة العالمية... وأنا في غنى بعد هذا البيان عن أن اقول إنه لا تعارض بين هذه الوحدات بهذا الاعتبار، وبأن كلاً منها تشد أزر الأخرى وتحقق الغاية منها» (نقلاً عن مجلة الحوار، السنة الأولى، العدد ٢ (صيف ١٩٨٦، ص ١٦٨ - ١٧٠).

(٢٦٧) عبدالإله بلقزيز، «في نشوء وإخلاق الدعوة العلمانية في العالم العربي»، في مجلة: الوحدة، السنة الثالثة، العدد ٢٧/٢٦ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٦)، ص ٦٢ - ٨٠. وبالنسبة، وما دمنا، مرة أخرى، بصدد الدعوة إلى إعادة تقييم الدولة العثمانية والرابطة العثمانية يصفيتها رابطة «للتوحيد العربي - التركي في إطار إسلامي»، فقد يكون مفيداً أن نزيد في هذا الصدد ما يؤكد ممثل آخر للسلفية المحدثنة من أنه: «لم تكن نزعة الحكم الاستبدادي لدى آل عثمان محض نزعة استبداد فردي، ولكنها نزعة تسلط عنصري على شعوب الدولة. ويكشف السلطان عبدالحميد هذا المعنى في مذكراته التي أملاها بعد خلعه عن العرش [مذكرات السلطان عبدالحميد، ترجمة وتقديم وتحقيق وتعليق محمد حرب عبدالحميد (القاهرة، ١٩٧٨)، ص ٥٨] ويهاجم المعارضة الدستورية في دولته يقول: «قلت وسأقول، شرحت وسأشرح، ألم يكونوا يفكرين أن الدولة العثمانية دولة تجمع أمماً شتى، وللشرطية (الدستور) في دولة كهذه موت للعنصر الأصلي في البلاد. هل في البرلمان الانجليزي نائب هندي واحد أو إفريقي أو مصري؟ وهل في البرلمان الفرنسي نائب جزائري واحد؟ وهم يطالبون بوجود نواب من الروم والارمن والبلغار والصرب والعرب في البرلمان العثماني. لا، لا يستطيع أن اقضي على ابن الوطن الذي تعلم وفكر وهوب نفسه لقضيته» (البشري، المسلمون والاقباط في إطار الجماعة الوطنية، ص ٦٥٨).

(٢٦٨) يعبر عن رأي هذا النفر ضمن تعبير ما كتبه حنا الطرابلسي، في المظلم (١٢ آب/أغسطس ١٩٩٩)، رداً على جبرائيل شارب الذي كان اقترح فصل الخلافة الاسلامية عن السلطنة العثمانية، بقوله: «إذا فصلت الخلافة عن السلطنة العثمانية سقطت منزلة العثمانية أمام الدول الأوروبية، فلا تعود قادرة على التسلح بسلح الاسلام. فنزل من نفسها، وهذا لا يرضاه لها إلا أعداؤها» (نقلاً عن جان دايه، الإمام الكواكبي، فصل الدين عن الدولة، ص ١٠٥). بالمقابل، وعندما شاعت ظروف تاريخية وجغرافية خاصة للقومية العربية الناشئة أن تواجه لا الاحتلال العثماني - كما الحال في المشرق - بل الاستعمار الأوروبي - كما الحال في المغرب - فحين «نصرانية» هذا الاستعمار لم تمنع تنصاري الشام، المهاجرين إلى المغرب من مواجهة اطماع هذا الاستعمار بعداء لا يقل عن ذلك الذي يواجه به الاحتلال العثماني في المشرق. وهكذا يقال لنا أنه عندما بدأ مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين فجر آخر للنهضة في المغرب... جاءت بوارق هذا الفجر الجديد من المشرق هذه المرة أيضاً، ولكن لا في صورة دعوة وهابية مولية كمال وجهها إلى الماضي، معرضة تمام الإعراض عن قضايا العصر ومشاكله. بل لقد حملت تلك البوارق إلى المغرب هذه المرة شعاعاً من الفكر النهضوي العربي الليبرالي، إذ في طنجة التي كانت مقراً لصاليات اجنبية

- أوروبية وعربية عدة... صدرت أول صحيفة عربية باسم المغرب أسسها عرب مسيحيون من لبنان عام ١٨٨٩. وقد حدثت هذه الجريدة أهدائها في افتتاحية عددها الأول، وقد ورد فيها أنه «إذا كانت هذه البلاد (المغرب) مفتقرة إلى جريدة عربية اللغة والمثرب تنشر الأنباء الحقيقية والحقائق العلمية والاستنباطات المستحدثة الصناعية التي من شأنها تقوية منزلة البلاد بأن تثير في نفوس أهلها نار الحمية العربية وتبقيهم النخبة الوطنية وتنهضهم الرجال من حضيض الإهمال إلى التدرج في مراتب الكمال لكي يسعوا في إصلاح حالة بلادهم بأنلين النفس والتفيس في درء المفاسد عنها وجلب المنافع إليها وكل ما يعود إلى رتبتها عاملين على مكانتهم في مجارة بقية البلدان في مضمار النجاح والقامة ومجال العلوم والصناعات وتوسيع دائرة التجارات حتى ينتصر فيها أناس ذوو غيرة وطنية يذبون عن مصالح بلادهم ويحاربون عن حقوقها» (محمد عابد الجابري، «الحركة السلفية والجماعة الدينية المعاصرة في المغرب»، في: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية بالإشتراك مع جامعة الأمم المتحدة، ١٩٨٧)، ص ١٩٨.
- (٢٧٠) علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٥)، ص ٢٢.
- (٢٧١) المصدر نفسه، ص ٢٣.
- (٢٧٢) عويس، في: نخوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، ص ٥١٧.
- (٢٧٣) وفيه التحليل، في: نخوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، ص ٥٢٠.
- (٢٧٤) نقلاً عن فؤاد زكريا، «مستقبل الأصولية الإسلامية»، في مجلة: فكر، العدد ٤ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٤)، ص ٣٥.
- (٢٧٥) شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، ص ١٦٤ - ١٧٠، وكذلك ص ٢٠٠.
- (٢٧٦) فؤاد زكريا، «الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر»، في: المستقبل العربي، السنة الثامنة، العدد ٧٦ (حزيران/يونيو ١٩٨٥)، ص ١٠٧.
- (٢٧٧) عبد الله بلقزوين، «في نشوء وإخفاق الدعوة القلمانية في العالم العربي»، ص ٧٦ - ٧٧.
- (٢٧٨) برهان غليلين، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ١١ - ١٢، ٥٢ - ٥٣، ٦٦، ٨٢، ٨٨. وانظر أيضاً: مجتمع النخبة، ص ٣٠٨.
- (٢٧٩) علماً بأن اصطلاح هذا التناقض بين العلمانية والديموقراطية لا يخلو هو نفسه من اصطلاح. إذ أن كل ما يقوله داعية السلفية الشعبوية عن إشكالية العلمانية يمكن أن يقال من المنطلق نفسه ويلائق نفسه عن إشكالية الديمقراطية: فهي قابلة للتصنيف بأنها هي الأخرى «منقولة عن الغرب» - كما يدل اسمها - ومستدخلة «عن طريق التنبؤ». وهذا ناهيك عن أن الديمقراطية أحق من العلمانية بالوصف بأنها «دين النخبة الجديد»، لأنه على حين أن العلمانية باتت تُقرَّر «إفراد البعير المعبد» كما يقول الشاعر العربي، فإن الديمقراطية قد أضحت على العكس، في الخطاب العربي المعاصر، موضوع عبادة حقيقي.
- (٢٨٠) سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، ص ٢٤٠.
- (٢٨١) طارق البشري، مابين الإسلام والعروبة، في مجلة: الحوار، السنة الأولى، العدد ٢ (صيف ١٩٨٦)، ص ٢٨.
- (٢٨٢) شفيق، في القومية العربية والإسلام، ص ٦٧٣.
- (٢٨٣) محمد عابد الجابري، «الإسلام ليس كنيسة كي يفصله عن الدولة»، في مجلة: اليوم السابع، السنة ٥، العدد ٢٥٦ (٣ نيسان/أبريل ١٩٨٩)، ص ٢٦.
- (٢٨٤) انظر مناقشتنا لهذه الدعوى في: «الانتحاجات العربية والإضراب عن التفكير»، في: اليوم السابع، السنة ٦، العددان ٢٧٧ - ٢٧٨، ٢٧٨/أب/أغسطس - ٤ أيلول/سبتمبر ١٩٨٩.
- (٢٨٥) كمال عبد اللطيف، «مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي»، في: المعرفة والسلطة في المجتمع العربي (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٨)، ص ٣٣١ - ٣٣٩.
- (٢٨٦) المقطع، العدد ٣١٤٨، (٥ آب/أغسطس ١٩٨٩)، نقلاً عن دابه، الإمام الكوكبي، فصل الدين عن الدولة، ص ١٢٤ - ١٢٥.
- (٢٨٧) حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٩٦.
- (٢٨٨) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص ٧٦.
- (٢٨٩) المصدر نفسه، ص ٩١ - ٩٢.
- (٢٩٠) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٤٢. انظر أيضاً الجزء الثاني، بنية العقل العربي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦)، ص ١٨٥ - ١٨٦.

- (٢٩١) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص ١٩.
- (٢٩٢) غلين، مجتمع النخبة، ص ١٦٥ - ١٦٦.
- (٢٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.
- (٢٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٨ و ٢٩١.
- (٢٩٥) غلين، الوعي الذاتي، ص ١٠٨ - ١٠٩.
- (٢٩٦) سيفموند فرويد، موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، ط ٤ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)، ص ١٠١.
- (٢٩٧) المصدر نفسه، ص ١٧٦.
- (٢٩٨) انظر ترجمتنا لهذا المقال في: سيفموند فرويد، مستقبل وهم، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١).
- (٢٩٩) ستقدم في القسم الثاني من كتابنا هذا تحليلاً عنيياً ومشخصاً من هذا القبول من خلال «الحالة السريرية» التي تقدمها لنا كتابات حسن حنفي حول التراث.
- (٣٠٠) جورج دفر، التحليل النفسي الاثنولوجي التكاملية (باريس: منشورات فلاماديون، ١٩٨٥)، ص ٦٢. الترجمة الفرنسية: Ethno psychanalyse complementariste.
- (٣٠١) سنور فميرزي، تطور حس الواقع ومراحله، في: الأعمال الكاملة، الترجمة الفرنسية، المجلد الثاني (باريس: منشورات بايو، ١٩٧٨)، ص ٦٥.
- (٣٠٢) محمد اركون، «التراث محفواه وفويته»، في: التراث وتحديات العصر، ص ١٥٧.
- (٣٠٣) الصياغة الثانوية هي التحرير الذي تخضع له أحداث الحلم بحيث يأخذ، في مضمونه الظاهر أو واهيته، شكل سيناريوهي له نصيب من التماسك المنطقي ومن قابلية الفهم. والصياغة الثانوية، إذ تجرد الحلم من عبثيته، يمكن أن تعد من قبيل التعقيل الذي تخضع له كل مادة نفسية.
- (٣٠٤) جانين شاسفني - سميرجل، مثل الأنا، دراسة تحليلية نفسية حول مرض المثالية، ص ٢١٤.
- (٣٠٥) ماندل، الانثروبولوجيا الاختلافية، نحو انثروبولوجيا تحليلية نفسية إجتماعية، ص ٢٠٧.
- (٣٠٦) إرنست جيزر، مقالات تطبيقية في التحليل النفسي، الترجمة الفرنسية، المجلد الأول (باريس: منشورات بايو، ١٩٧٢)، ص ٢٢٠ - ٢٢١.
- (٣٠٧) محمد عابد الجابري، «إشكالية الاصل والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟»، في: التراث وتحديات العصر، ص ٢١ و ٤٥. والتسويد منا.
- (٣٠٨) اركون، نحو نقد للعقل الإسلامي، ص ١١١.
- (٣٠٩) انظر تعريف «السلسلة المتتامة» في: سيفموند فرويد: النظرية العامة للأمراض العصبية، ترجمة جورج طرابيشي، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)، ص ١٢٤، وكذلك، في: موسى والتوحيد، ص ١٠٢.
- (٣١٠) ج.ج. لوستان، «العيادة الطفلية»، في: الوجيز في علم النفس المرضي، ط ٢ (باريس: منشورات ماسون، ١٩٧٦)، ص ٣٥. العنوان بالفرنسية: Abrégé de Psychologie pathologique.
- (٣١١) محمد باشا المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحميني، ط ٢ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠)، ص ٢٨٩ - ٢٩٠.
- (٣١٢) نقلاً عن أمين هويدي، «موقف القوى الخارجية وتحركها في مواجهة القومية العربية والاسلام»، في: القومية العربية والاسلام، ص ٦٨٧ - ٦٨٨.
- (٣١٣) في: التراث وتحديات العصر، ص ٢٧١.
- (٣١٤) المصدر نفسه، ص ١٢٩.
- (٣١٥) الحافظ، الهزيمة والايديولوجيا المهزومة، ص ١٨٦.
- (٣١٦) جورج قدم، أوروبا والشرق (باريس: منشورات لاديكوفرت، ١٨٨٩)، ص ٢٩١. L'Europe et L'Orient
- والمؤلف لا يكتفي بتفكيك آلية التمويل النقطة للايديولوجيا النكوصية، بل يفضح أيضاً الوظيفة التي يؤديها ترويج هذه الايديولوجيا في خدمة الاستراتيجية الغربية.
- (٣١٧) ماندل، التمرد على الأب، ص ٥٠ - ٥١.
- (٣١٨) المصدر نفسه، ص ٣٥١.
- (٣١٩) بالاحالة إلى مناقشة جيرار ماندل، كتاب ميشيل فوكي، الالفاظ والأشياء.
- (٣٢٠) سيفموند فرويد، «صياغات بصدد مبدئي الاشتغال العقلي»، في: تلتلج، افكار، مشكلات، الترجمة الفرنسية، الجزء الاول ١٨٩٠ - ١٩٢٠ (باريس: المنشورات الجامعية للفرنسية، ١٩٨٤)، ص ١٦٦.

- (٢٢١) سيموند فرويد، محاضرات جديدة في التحليل النفسي، الترجمة الفرنسية (باريس: منشورات غاليمار، ١٩٧١)، ص ٢٥٨.
- (٢٢٢) غلين، اغتيال العقل، ص ٢٦١.
- (٢٢٣) غلين، مجتمع النخبة، ص ٢٦٠ - ٢٦٢، والنص معاد نشره في: الوعي الذاتي، ص ١١٩ - ١٢٠.
- (٢٢٤) فلوريان كاجوري، تاريخ الرياضيات: A History of Mathematics (نيويورك، ١٩٢٤)، ص ١٢١، نقلًا عن دفرس، التحليل النفسي الأثنولوجي التكاملي، ص ٢٦٨.
- (٢٢٥) غلين، اغتيال العقل، ص ٢٦٢.
- (٢٢٦) غلين، مجتمع النخبة، ص ٢٦١، وكذلك، الوعي الذاتي، ص ١١٩.
- (٢٢٧) أركون، نحو نقد للعقل الإسلامي، ص ٥٨.
- (٢٢٨) نقلًا عن بول روان، فكر فرويد السياسي والاجتماعي، الترجمة الفرنسية (بروكسل: منشورات كونبلكس، ١٩٧٦)، ص ٨٠.
- (٢٢٩) دفرس، التحليل النفسي الأثنولوجي التكاملي، ص ٢٦٨.

القِسْمُ الثَّانِي

حالة تشخيصية

ازدواجية العقل
في كتابات حسن حنفي

وحدة الأضداد

«الازدواجية ميل إلى اعتبار مختلف الأفعال النفسية في مظهرها الموجب والسلبي في آن معاً، كان يثبت المرء وينفي الشيء الواحد في آن واحد، وإن يجب ويكره الشخص الواحد في وقت واحد، وإن ينزج إلى هدف بعيد وإن يسعى في الوقت نفسه إلى تحاشيه. وتلك هي وحدة الأضداد».

جورج هوبز
الفصل - ١٩٧٤

أول ما يلتفت النظر وأكثر ما يلتفت النظر في كتابات حسن حنفي قدرة كاتبها شبه اللامحدودة على مناقضة نفسه. فهو لا يضع قضية إلا لينفيها، ولا يبدي رأياً إلا ليقول بعكسه. وهذا ما أباح لأحد نقاده أن يتطرق في القول إلى حد التجريح فيتساءل عما إذا كان في قدرة قارئ حسن حنفي «أن يظل محتفظاً بقواه العقلية سليمة بعد أن يتراقص مع كاتبنا في حلقة المتناقضات الجنونية التي تدور فيها معالجته للموضوع»^(١).

إن الموضوع المضار إليه هو سلسلة من مقالات مطولة نشرها حسن حنفي في جريدة الوطن الكويتية عام ١٩٨٤ حول «الحركة الإسلامية المعاصرة». والحال أن ذلك الحكم التجريحي، المبني في حيثياته على مقال متعدد الحلقات، قابل للتعميم، بعيداً عن أية نية تجريبية، على كتابات حسن حنفي في جملتها. فما من كاتب مفكر اتقن رقصة المتناقضات كما اتقنها حسن حنفي، وهذا ليس فقط بين مؤلف وآخر، أو بين طور سابق وطور لاحق من أطوار التطور الفكري التي يكاد يكون من المحتم أن يمر بها كل كاتب في عصر التقدم السريع للأيديولوجيات وللأنظمة المعرفية هذا، بل كذلك بين فصول الكتاب الواحد، وأحياناً بين صفحات الفصل الواحد، دونما أي اعتبار للفواصل الزمنية. ولعله لا يكفي أن نقول إن وحدة الأضداد هي المناخ العام الذي تسبغ فيه كل كتابات حسن حنفي، بل ربما كان من الضروري أن نضيف أن وحدة الأضداد تلك هي التي تصنع وحدة شخصيته ككاتب ومفكر. فكما يفكر كتاب آخرون بوساطة الاستدلال أو الحدس أو الشطح أو المفارقة، يفكر حسن حنفي بوساطة التناقض. وخلافاً لما يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى، فإن هذا التناقض، كما سنبين لاحقاً، قد لا يكون علامة على فساد أو تجزؤ في الشخصية بقدر ما يمثل مجهوداً لصيانة وحدتها. فلوها أربما تجزأت الشخصية فعلاً. ولكن مهما يكن من أمر البنية النفسية التحتية التي ينهض فوقها هذا البناء النظري التناقضي، فإن كتابات حسن حنفي تنفرد بميزة لا معارة فيها: فهي لن تحججنا إلى الدخول في أي نقاش أو ججاج مع كاتبها. لأن حسن حنفي هو الذي يتولى الرد في كل مرة على حسن حنفي. فلنطبق إذن مبدأ اقتصاد الجهد، ولنسلك سلوك السباح - في

مرحلة أولى على الأقل - تاركين لحسن حنفي نفسه أن يكون دليلنا إلى معرض التناقضات الذي لا تحترى أجنحته المختلفة - على كثرتها - إلا على بضاعة حسن حنفي نفسه.

عينات من «عبارات لا تقول شيئاً لأن نصفها الثاني يلغي نصفها الأول»^(٣)، لو شئنا حصر كل تناقضات حسن حنفي في كتاباته، لكان علينا أن نعيد كتابة جميع مؤلفاته تحليلاً وتلخيصاً ومقابلة، وهو أمر ننوء به، فضلاً عن أنه سيكون مبعث سأم شديد للقارئ. والأجدي لنا من حصر التناقضات وإحصائها في هذه الحال تصنيفها تحت عناوين عامة ثم سقو عينات تمثيلية على كل عنوان أو بند في التصنيف.

وبالفعل، يمكن إجمال تناقضات حسن حنفي تحت العناوين التالية:

- ١ - تناقض في المؤلف المنهجي.
- ب - تناقض في الموقف من القضايا.
- ج - تناقض في الموقف من الوثائق.
- د - تناقض في الموقف من النصوص.
- هـ - تناقض في الموقف من الأشخاص.

١ - **التناقض في الموقف المنهجي:** بما أن التناقض المنهجي هو أخطر ضروب التناقض إطلاقاً، فلنبداً به.

في مقال بعنوان «التفكير الديني وأزدواجية الشخصية»، نشر في عام ١٩٦٩، يعلن حسن حنفي أن المنهج الذي سيطرتم به في دراسة «الشخصية المصرية» هو «المنهج الوصفي الفينومينولوجي» وذلك بإرجاع الظاهرة إلى أساسها في الشعور كتجربة مباشرة تحكمها أصول فكرية^(٤). وفي المقدمة التي وضعها في عام ١٩٨١ لكتابه «في فكرنا المعاصر» و «في الفكر الغربي المعاصر» - وهما العنوانان الجديدان لكتابه «قضايا معاصرة» الصادر في جزعين عامي ١٩٧٦ و ١٩٧٧ - يحدد منهجه مرة ثانية بأنه المنهج الفينومينولوجي مؤكداً على أنه «قد غلب على الجزئين منهج واحد وتحليل واحد، بالرغم من اختلاف المجالين والموضوعين، وهو المنهج الشعوري الاجتماعي الذي يقوم بتحليل الظواهر الاجتماعية باعتبارها ظواهر شعورية حية في شعور الباحث، لإقامة نوع من «الفينومينولوجيا الاجتماعية»^(٥). وإذا علمنا أن مادة هذين الكتابين هي المقالات التي كان نشرها المؤلف في المجلات العربية بين ١٩٦٨ و ١٩٧١، فإنه يأخذنا العجب الشديد حين نراه يصرح في أحد هذه المقالات، وهو مقاله في عام ١٩٧٠ عن «هيفل وحياتنا المعاصرة»، أن «المنهج الوجداني» - أي الشعوري - منهج مرفوض لأنه «منهج منعزل عن واقعه» و«مرتبط بالتأثير المثالي الغربي»، وأن المنهج الوحيد المقبول هو «المنهج الجدلي الذي صاغه هيجل والذي طبقه ماركس على الواقع الاجتماعي والاقتصادي»، وذلك لأن «المناهج العقلية والتجريبية والوجدانية كلها صورية... منعزلة عن الواقع» بينما «المنهج الجدلي، الذي هو حركة الواقع نفسه، هو المنهج الباقي آمناً»^(٦).

ولا يقل تناقضاً عن ذلك موقفه من مسألة تطبيق المناهج العلمية على الظاهرة الدينية. فمن ناحية أولى، يقرر أن «العصر هو عصر العلوم الإنسانية»^(٧)، وأنه قد «امكن تحويل الدين إلى علم إنساني كسائر العلوم الإنسانية الأخرى»^(٨)، وأن «الدين أصبح علماً إنسانياً يُدرس في علم الأديان وعلم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني وعلم الاقتصاد الديني»^(٩)، ويبيدي عجه وحتى استنكاره من كوننا «ما زلنا نخاف أن نمس الدين وما زلنا نعتبره موضوعاً مثالياً معطى من عند الله، ويحوطه التقديس، ولا يمكن دراسة عقائده وكتبه وتاريخه كعلم إنساني»^(١٠)، ومن كوننا لا نحاول «تفسير نشأة الأفكار الدينية بالرجوع إلى الظروف النفسية والاجتماعية التي سببتها»^(١١) ولا نتخذ «التوحيد نفسه موضوعاً لعلم النفس والاجتماع لتحديد نشأة الأفكار الدينية في ظروف نفسية واجتماعية معينة»^(١٢). لكنه لا يلبث، من ناحية ثانية، أن يعلن أن الظاهرة الدينية لا تقبل الإرجاع إلى غير ذاتها، وأنها ظاهرة مثالية وقبليّة، ولا تقع بالتالي في متناول العلوم الإنسانية. وهكذا يسجل اعتراضه على «النزعة العلمية» التي تريد، في مجال الظاهرة

الدينية، واستعمال منهج أو طريقة تخالف تماماً موضوع البحث لأنها «مادية» ترمي إلى دراسة الفكر عن طريق الحوادث التاريخية أو القوائم الاجتماعية أو ترجعه إلى الإبداع الشخصي أو الأثر الخارجي، وهذا مناقض تماماً لطبيعة موضوع البحث باعتباره ظاهرة نشأت من مصدر قبلي هو الوحي^(١٦). ومن هنا تجرى له دعوى المستشرقين - وكانها لم تكن دعواه هو ذاته! - في تطبيق مناهج العلوم الانسانية على الظاهرة الدينية، ذلك أن «مناهج الاستشراق تفقد الظاهرة طابعها المثالي وتجعل منها ظاهرة مادية»^(١٧) وخطأ المستشرقين أنهم يرون الوحي ذاته نتاج التاريخ... لأن المستشرق يعرف في قرارة نفسه أن التفسير الوحيد للظاهرة هو إرجاعها إلى أصولها في الوحي، ومع ذلك يدبر ظهري ويحاول إيجاد أصول تاريخية واجتماعية لها... ويقع الباحثون المسلمون أيضاً في نفس الخطأ^(١٨). وهكذا، وبعد أن كان المطلوب تحويل العلوم الانسانية إلى «علوم محكمة» (بقدر الإمكان)، أضحي المطلوب تحويل الوحي نفسه إلى «علم محكمة»^(١٩). بل بعد أن كان المطلوب «تنسيب» RELATIVISATION الظاهرة الدينية عن طريق ردها إلى أصولها التاريخية والاجتماعية والنفسية بتطبيق العلوم الانسانية عليها على اعتبار أنه إن يكن «الله هو المطلق» فإن «العلم بطبيعة موضوعه ومنهجه وغايته تحويل للمطلق إلى نسبي»^(٢٠)، أضحي المطلوب رد العلوم الانسانية إلى الوحي باعتباره علماً مطلقاً: «... وتكون مهمتنا نحن في وصف الوحي باعتباره علماً كلياً يشمل كل هذه العلوم (علوم اللغة والأدب، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الاخلاق، وعلم القانون، وعلم السياسة، وعلم الاقتصاد، وعلم المنطق، وعلم الجمال)» وإرجاع هذه العلوم الانسانية إلى مصدرها في الوحي؛ ويكون الوحي بالتالي هو العلم الانساني الشامل^(٢١).

ويكاد موقفه من أحد مناهج العلوم الانسانية، وهو المنهج التاريخي تخصيصياً، أن يشكل فضيحة منطقية. فكتابات، في شطر منها، تؤسس عبادة للتاريخ. فد «الانسان كائن تاريخي، وواقعه واقع تاريخي، ومجتمع مجتمعات تاريخي»^(٢٢). وعلم التاريخ هو العلم الأول، لأن «تقدم الشعوب مرهون باكتشاف شعورها التاريخي»^(٢٣)، مرهون باكتشافها «منطق التاريخ، وجدل التاريخ، وحركة التاريخ، ومسار التاريخ، وعلم التاريخ، وعقل التاريخ»^(٢٤). بل لا نغالي إذا قلنا أن التاريخ يتبدى في كثرة من الأحيان - وهذه هي الحقيقة نظرة غير تاريخية - وكأنه لاخر: «إذا كان المجتمع الأوروبي قد كفر بالتاريخ وفي حاجة إلى الله، فإننا في حاجة إلى التاريخ دون غيره»^(٢٥). فإلى جانب «لاهوت الأرض، ولاهوت الثورة، ولاهوت التحرر، ولاهوت التنمية، ولاهوت التقدم»^(٢٦) هناك أيضاً، وأولاً، «لاهوت التاريخ»: فما دام كل شيء في الانسان تاريخياً، وما دام «الوعي بالواقع والوعي بالذات والوعي بالزمان... هو الوعي بالتاريخ»^(٢٧)، فإن الفقه نفسه - وهو العلم المميز والمميز للحضارة العربية الاسلامية مثله مثل اللاهوت بالاضافة إلى الحضارة الأوروبية المسيحية في العصر الوسيط - لا معنى له إلا بقدر ما يكون هو «فقه التاريخ»^(٢٨). ويكاد يكون أول ماخذ وأخطر مأخذ لمؤله التاريخ هذا على تراثنا القديم هو غياب مبحث التاريخ عنه^(٢٩): فعل الرغم من «ادعائنا بأننا ورثة حضارة سبعة آلاف عام، وعلى الرغم من «زهونا حضارتنا الاسلامية القديمة... التي قامت لوراة التاريخ القديم ولاحتواء الحضارات القديمة»، فإن التاريخ لا يتألق في حضارتنا إلا «بغيبابه»، وحتى «بسقوطه»، فكأننا «أمة بلا تاريخ أو على هامش التاريخ أو خارج التاريخ»^(٣٠). وبما أن «غياب البعد التاريخي في تراثنا القديم هو الذي «أورثنا غياب الوعي التاريخي وجداننا المعاصر»^(٣١)، فإن عاشق التاريخ الذي هو حسن حنفي لا يحجم في واحد من أحدث تصريحاته عن التكرار لقانون إيمانه التراثي الذي كان أعلنه في «اليسار الاسلامي» وعن نسب نفسه مرة ثانية إلى الماركسية - بعد قطيعته المدوية معها - لا شيء إلا لأن الماركسية هي فلسفة للوعي التاريخي؛ إذا كنا نفهم الماركسية جيداً، ففهم درس في الماركسية ليس هو التحليل الاجتماعي وليس في تحليل الابنية التحتية. ولكن أهم شيء في الماركسية هو الوعي التاريخي. أنا ماركسي، ولكني ماركسي شاب. معنى ذلك أنني ما زلت أعرف أن الانتقال من هيجل إلى فيورباخ والانتقال من فيورباخ إلى ماركس هو النقطة الحقيقية لجتمعنا. وما زلت أرى أن الوعي السياسي والاجتماعي يكون ضيق الأفق، قصير النظر، إن لم نربطه بالوعي التاريخي. وهذا الذي أرجو من الحركة التقدمية العربية أن تعيه: أن تدخل الوعي

التاريخي كرسيد حقيقي للتحليل السياسي^(٣٨). وتتويجاً لهذه النزعة التاريخية الجامعة ينتهي حسن حنفي إلى تبني موقف تنويري لا ريب فيه، فيدعو إلى الاحتذاء بالهيلغلين اليساريين وفلاسفة التنوير في دراساتهم الجذرية حول الدين «التي يمكن أن نأخذها كنموذج لدراسة تراثنا القديم» بحيث «تترك ما نحن فيه من الدراسات الدينية التقليدية» ونأخذ بدراسة «الدين كعلم انساني»، أي كموضوع لـ «علم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني وعلم الاقتصاد الديني» وعلم «تاريخ الأديان المقارن»^(٣٩). ومن هذا المنطلق يخص حسن حنفي «علم النقد التاريخي للكتب المقدسة» بمكانة مميزة من أجل «إعادة النظر في المصدر الإلهي» للكتب المقدسة وبيان «المصدر الانساني» لهذه الكتب «وتقويض الاسس التاريخية لللاهوت العقائدي التبريري»^(٤٠). وحماسة حسن حنفي لسبينوزا وانتمائه له على ديكرات وترجمته لرسائله في اللاهوت والسياسة تعود في سبب رئيسي منها إلى أخذ سبينوزا بقواعد المنهج التاريخي وإلى تطبيقه منهج الشك الديكارتي «تطبيقاً جذرياً في المجالات التي استبعدنا ديكرات من منهجه، أعني مجالات الدين الرسمي والكتب المقدسة والعقائد وتاريخ بني اسرائيل... الخ»^(٤١). فسبينوزا هو الرائد الحقيقي لفلسفة الانوار وجذريتها العقلية والتاريخية إذ كان «يرى أن البحث التاريخي للكتاب (المقدس) يسبق الإيمان بالهويته، فالبحث العلمي النقدي هو الضامن لصحة الكتاب من حيث هو وثيقة تاريخية تحتوي على الوحي الإلهي، وبالتالي يعارض سبينوزا وجهة النظر التقليدية المحافظة التي تؤمن بالهوية الكتاب قبل تطبيق قواعد المنهج التاريخي»^(٤٢). ومن هذا الموقع السبينوزي يجب حسن حنفي لمعارضة هيجل - وهو مؤسس كبير لفلسفة التاريخ - لمنهج النقد التاريخي للكتب المقدسة، ويضع هذه المعارضة في خانة «الجوانب المحافظة في فكره»: «عارض هيجل مناهج النقد التاريخي للكتب المقدسة، ورفض استعمالها أو الاعتماد عليها مع أنه يستشهد بالنصوص لأنه يعتبر أن النص الديني يقوم على شهادة باطنية للروح وليس على البحث العلمي. مع أنه لا يمكن الاستشهاد بنص قبل التأكد من صحته أو معرفة درجة هذه الصحة. وقد استطاع علم النقد التاريخي ابتداءً من القرن السابع عشر عند ريتشارد سيمون وسبينوزا الوصول إلى نتائج حاسمة فيما يتعلق بنسبة الكتب المقدسة إلى مؤلفيها وبلغاتها وعصرها وهدفها ومضمونها، استطاعت تغيير معظم ما نعرفه عن الكتاب المقدس. وبفضل هذا العلم أمكن إعادة كتابة تاريخ نشأة المسيحية من جديد على أساس من التوثيق التاريخي المضبوط، وليس على أساس عقائدي إيماني كما كان الحال في كتب التاريخ التقليدي. والعجيب أن هيجل في معارضته للنقد التاريخي كان أحد أسباب تطويره بعد ذلك في المدارس النقدية الهيجلية، خاصة عند شتراوس وباور»^(٤٣). وما يصدق على موقف حسن حنفي من هيجل يصدق على موقفه من فيلسوف احتضار المسيحية: ميغيل أونامونو. فعلى الرغم من تشيئه العالي لفكرة أونامونو عن «الوحي الحي» أو «الوحي المعاش بالتجربة» في قبالة «الوحي المكتوب»، وعن «شهادة الروح» في قبالة «شهادة الكتاب» و«عبودية الحرف»، فإنه يلاحظ أن هذه الفكرة، بالرغم من طرافتها وصدقها ومخاطبتها للتجربة الانسانية، تقضي بتأني على النقد التاريخي الذي يقوم أساساً على دراسة النص، ومعرفة مصدره، وتتبع نشأته وتطوره، وتخلط بين التصوف والعلم، وحفظ النص من التحريف ضرورة كضمان أولي، ثم تأتي مهمة التفسير بعد ذلك لإحياء النص... مهمة علم النقد التاريخي إذن ضمان صحة الكتاب المقدس، خاصة إذا كان قد مر بمرحلة شقوية كما هو الحال في الانجيل قبل أن يتحول إلى نص مكتوب»^(٤٤).

هذا كله من ناحية أولى، أما من الناحية الثانية فإن ما كان سباحة في التاريخ أو حتى غرقاً فيه من أخصم القدمين إلى فروة الرأس ينقلب إلى تعال عليه. وما كان أصلاً يصير فرعاً، وما كان مهملاً يصير معوقاً. فخطا المستشرقين القاتل، كما رأينا في نص سابق، هو أنهم «يرون أن الوحي ذاته نتاج التاريخ ويحاولون أن يجدوا للظاهرة الدينية «أصولاً تاريخية واجتماعية». ووجهة نظر التعالي تعلن عن نفسها غالباً في مثل هذه العبارة المحكمة، الجامعة المانعة: «نحن لا نتعامل مع وقائع بل مع ماهيات»^(٤٥). ونحن بدورنا نشعر أننا ما عدنا نتعامل مع حسن حنفي التنويري أو الهيجلي أو الماركسي، بل مع حسن حنفي الهوسرلي. وكما تقضي الأصولية الفينومينولوجية، فإن النزعة «تاريخية» سيخلي مكانه للنعت «ماهوي» أو

«مثالي». فالتراث العربي الاسلامي يتميز بخاصية جوهرية لا يتميز بها تراث أي أمة أو حضارة أخرى، فهو «وحي يتحول إلى حضارة، وموضوع مثالي يتحول إلى علوم مثالية ومناهج فكرية خالصة»^(٣٦)، «عشرات ماهوي يعطي موضوعات مثالية»^(٣٧). وليست المثالية صفة الوحي وحده، بل هي صفة الفكر الاسلامي في جملته: «إن الظواهر الفكرية الاسلامية ظواهر مثالية وليست ظواهر مادية، أي أنها موضوعات فكرية مستقلة وليست موضوعات تاريخية»^(٣٨). ولزاء تراث كهذا تكون «مهمة الباحث تحويل الموضوع من اساسه المادي كتاريخ أو حادثة أو واقعة أو فرقة إلى اساسه الفكري الشعوري». ويمكن ان يقوم كل نهج الفينومينولوجيا على «الوضع بين القوسين»، كذلك فإن مهمة الباحث في التراث «وضع الحوادث التاريخية خارج دائرة الاهتمام ورؤية ماهية الفكر ونشأته في الشعور»^(٣٩). وهذه مهمة الشارح أيضاً: فـ «الشرح هو تحويل النص إلى نظرية خالصة في العقل بصرف النظر عن بيئته الثقافية الأولى التي نشأ فيها، وبالتالي... يصبح واضحاً بذاته ويتحول إلى حكمة بعد أن كان تاريخاً»^(٤٠). المطلوب إذن «تحويل الفكر التاريخي إلى نظرية خالصة في العقل»^(٤١)، أي بعبارة أخرى «عرض الموضوعات عرضاً عقلياً خالصاً دون حوامله الحضارية وشوائبه التاريخية»^(٤٢). وهكذا تنقلب الآية انقلاباً تاماً: فبعد أن كان «الدين في حد ذاته افتراضاً عقلياً أو مجرد إمكانية لأنه لم يوجد إلا من خلال تفسيراته التاريخية»^(٤٣)، يصبح المطلوب التخلص من هذه «التفسيرات التاريخية» تحديداً باعتبارها - وهذه لفظة لها مشحونيتها الخاصة من وجهة نظر التحليل النفسي - «شوائب». وبعد أن كان «الاسلام معطى تاريخياً وليس دينياً... يهيمنا ما نشأ منه كحضارة وليس مصدره من أين أتى»^(٤٤)، يتفرع الأصل ويتأصل الفرع: «التاريخ في نهاية الامر لا يكون حكماً شرعياً، فلا يمكن الانتقال من الفرع إلى الأصل، أو من الواقع إلى الفكر»^(٤٥) وتسويدنا لهذا المقطع من الجملة لم يأت عفواً؛ فقد سؤدناه وفي خاطرننا عشرات الجمل التي أكد فيها حسن حنفي في عشرات المواضع على أن الواقع، على العكس، هو الأصل وليس الفرع بالإضافة إلى الفكر: «الواقع مصدر كل فكر»^(٤٦)، «الواقع هو المصدر الأول والآخر لكل فكر»^(٤٧)، «الألوية للواقع على الفكر»^(٤٨)، «أسبقية الواقع على الفكر»^(٤٩). والهدم هنا يطول حتى تلك النظرية التي لا تخلو من أصالة والتي صاغها حسن حنفي حول «أسباب النزول» وأسباب النسخ، باعتبارها دليل التاريخية وتجسيدها في الوحي الاسلامي: «إن ما عبر عنه القدماء باسم أسباب النزول لهو في الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر، كما أن ما عبر عنه القدماء باسم الناسخ والمنسوخ ليدل على أن الفكر يتحدد طبقاً لقدرات الواقع»^(٥٠). إذن فـ «الوحي يتغير طبقاً لتغير الواقع»^(٥١)، «الزمانية بُعد ميسلن له: «الوحي ليس خارج الزمان، ثابتاً لا يتغير، بل داخل الزمان يتطور بتطوره»^(٥٢). لكن هذه النظرية الثمينة، التي كان يمكن أن تقدم ركيزة لتجديد من الداخل في أصول الفقه، لم يكتب لها، لا أن تُطوّر كما كان مأمولاً، بل حتى أن تصون بقاها كمجرد مجاهرة بالإيمان؛ فقد كان مألها، نظير كل القضايا والمواقف في عالم حسن حنفي الفكري، أن ترد على ذاتها وتنتقل إلى عكسها. أفلا يقول في واحد من أحدث مقالاته: «لا يهمننا في تفسير الآيات القرآنية الرجوع إلى الوقائع التاريخية المحددة التي كانت وراء أسباب النزول، فذلك يهدف فقط إلى ضبط معاني الآيات»^(٥٣)؟ ثم ألا يحذر في المقال نفسه من أن يفسر أحد آيات القرآن ووقائع التاريخ النبوي وأحكام الاسلام العامة بـ «ظروف ومناسبات طارئة خاضعة لمجريات الأحداث وتقلبات الزمن»^(٥٤)؟ وأخيراً، ألا يطالب علوم التفسير بأن تتجاوز «التفسير التاريخي الذي وقع فيه أغلب المفسرين وكان القرآن يتحدث عن وقائع مادية في زمان ومكان معينين عن طريق جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات حول حوادث ماضية»^(٥٥)؟ وبالتوازي مع ذلك تخلي نظرية «أسباب النزول» التاريخية مكانها لنظرية «الظواهر الإيجابية والسلبية» اللاتاريخية. فالظواهر المعنية هنا هي تلك التي تصاحب «تحويل النص الديني إلى فكرة، والوحي إلى حضارة». فخلافاً للنص الذي استشهدنا به قبل قليل والذي يؤكد على كون الاسلام «معطى تاريخياً» وعلى أن المهم ليس نشأته كدين بل تطوره كحضارة، نرى الإيجابية تنسب هذه المرة إلى النص الديني بما هو كذلك، والسلبية تنسب إلى التاريخ وإلى الفكر من حيث هو عمل تاريخي في النص الديني. وهكذا فإن الظاهرة الإيجابية في العلوم العقلية هي تلك التي «تصدر من النص الديني بعد فهمه

أو تفسيره ثم تعود إليه دون أن يكون لها بقايا يرجع أصلها إلى التاريخ أو إلى بيئة ثقافية أخرى... أما الظواهر السلبية فهي الظواهر التي لا أصل لها في النصوص الدينية والتي لا يمكن أن ترجع إليها، وبعبارة أخرى، هي الظواهر المتبقية التي يرجع أصلها إما إلى التاريخ أو إلى أصول أخرى^(٣١). وبما أن الوحي «بناء نظري شامل» والنص «حقيقة متكاملة»، فإن عمل التاريخ أو الفكر - وهو بالتعريف تاريخي - لا يمكن إلا أن يكون انتقاصاً وانحطاطاً. وبالفعل، ما دامت «الظاهرة السلبية تنتج من عمل الفكر في النص، والتاريخ في الوحي» فمن المستحيل أن «توجد حضارة تقدم ظواهر إيجابية دون أن تقدم معها ظواهر سلبية، وهذا هو معنى تحول الوحي إلى حضارة»^(٣٢). ومعنى الانحطاط هو الذي يمكن استخلاصه أيضاً من هذا الحكم الذي يطلعه حسن حنفي في معرض تطبيق له على نص للسينغ: «لا يمكن العبور من التاريخ إلى الإيمان على الإطلاق، فهناك هوة سحيقة بين العرضي والجوهري، فالعرضي عرضة للخطأ، أما الجوهري فيقينه مطلقاً»^(٣٣). وما دامت نسبة التاريخ إلى الوحي كنسبة العرض إلى الجوهر، والنسبي إلى المطلق، والخطأ إلى اليقين، فلا غرو أن يعلن حسن حنفي رفضه القاطع «للخلط بين الإسلام والتاريخ»^(٣٤)؛ فمثل هذا الخلط جائز في المسيحية، وجائز حتى في اليهودية، ولكنه غير جائز إطلاقاً في الإسلام لأن فيه تجاهلاً وتنازلاً - «نوعية الدين الإسلامي الذي يفرق بين الإسلام كما هو موجود في الكتاب وتاريخ الإسلام كما هو موجود عند المسلمين في حضارتهم»^(٣٥). ومن هنا كان رفض تطبيق المنهج التاريخي على الإسلام، إذ «بهذا المنهج يتحول الإسلام من وحي إلى تاريخ، ويصبح الإسلام هو ما حدث في التاريخ على مدى أربعة عشر قرناً من الزمان»^(٣٦). وهكذا، وبعد أن كان المنهج التاريخي موضع مديح مطلق باعتباره ضامن صحة كتب الوحي، يسمي موضع هجاء مطلق بوصفه منهجاً مخارجاً وغير مطابق لموضوعه المثالي الذي هو الوحي. فهذا المنهج «يقوم على تغريب الظاهرة المدروسة من مضمونها، وإرجاعها إلى عناصر سابقة عليها، وتحويلها إلى كم تاريخي محض، وإنكار استقلالها كظاهرة فكرية لها جذورها في الفكر أو الشعور»^(٣٧). وهذا المنهج «ليس منهجاً علمياً ولا كلياً، بل نشأ تحت ظروف خاصة، يستعمل المستشرقون لأسباب شعورية أو لاشعورية» ويعمصونه على حضارات وظواهر «مثالية» ليحيلوها إلى «ظواهر تاريخية»^(٣٨).

ويخصص حسن حنفي تسع صفحات من كتابه «الثراث والتجديد» لنقد المنهج التاريخي، وأربع صفحات لنقد قريته ورديته، منهج الأثر والتأثير، مما يشغل في مجموعته عُشر الكتاب^(٣٩). فـ «المنهج التاريخي هو المنهج الأول المعبر عن النعرة العلمية». فهو يتوقف عند عامل البيئة مع أن «الأفكار مستقلة عن الأماكن ولها وجودها الخاص في الشعور». وهو يتوقف عند عامل الأشخاص مع أن «الأشخاص عوامل للأفكار وليست مصدراً لها». وهو يدعي أن «الإنسان هو خالق الفكر» مع أن «الوحي هو مصدر الفكر». وهو يجعل من تاريخ الفكر «تاريخ حياة المفكرين وأنسابهم، مولدهم وثقافتهم، ميولهم وأهوائهم، مذاهبهم وأفكارهم، وظانهم ومناصبهم» مع أن «الفكر الإسلامي لا يضع أفكاراً بل يعرض طريقة في تفسير النصوص الدينية وفهمها وتحويلها إلى معان وأبنية نظرية». وتصل مغالاة حسن حنفي في رفض المنهج التاريخي إلى حد رفض وضع أي تاريخ لأي مبحث فكري؛ فبجد أن يكون هناك تاريخ اسمه «تاريخ الفلسفة الإسلامية» أو «تاريخ علم الكلام» أو «تاريخ التصوف الإسلامي» أو «تاريخ الفقه الإسلامي» «فهذا تناقض لأن الفكر موضوعات مستقلة عن التاريخ... قالتاريخ والفكر من طبيعتين مختلفتين»^(٤٠).

ختاماً، كان حسن حنفي في طوره التاريخي قد قال: «الله هو التاريخ»^(٤١). أفلا نستطيع أن نختمر كل موقفه، وهو في طوره المضاد للتزمة التاريخية، بالقول: «التاريخ هو الشيطان وعدو الله»؟

ب - **تناقض في الموقف من القضايا:** إن نظير هذا التناقض المحض، العاري، الصارخ، يطالعنا في مسوق حسن حنفي من بعض القضايا النظرية التي أصبحت محور تفكير الانتلجنسيا العربية في العقدين الأخيرين كموقفه من قضية العودة إلى النبع وإلى النص الخام، وموقفه من قضية الوحدة والتعدد، وموقفه من العلمانية والدينية، والنقل والعقل، والتراث والتجديد، والمادية والعلمية والتنوير،

والعلاقة بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية سواء في طورها اليوناني أم طورها المسيحي أم طورها العقلي - العلمي - التكنولوجي، الخ. ففي جملة هذه القضايا لن نستطيع أن نفهم موقف حسن حنفي ما لم نوقف العمل بمبدأ المنطق الأول: مبدأ عدم التناقض. فالقول بالشيء وبعبكسه ومن قبل القائل نفسه، وإن يكن مرفوضاً أو موصوباً بوصمة التهاق من وجهة النظر الاستدلالية والمنطقية، ممكن تماماً من وجهة النظر الواقعية والنفسية، وله صدقه وصادقه، بل له منطق الخاص، وهو وحدة الأضداد. صحيح أن الشيء لا يمكن أن يكون أبيض وأسود في آن واحد، لكن هذا فقط لأنه شيء، أي لأن انتفاءه إلى عالم الأعيان. أما الوقائع «الفكرية» أو «الوجدانية» التي هي ادخل في عالم الأذهان، فأكثر قابلية للازدواجية: أفلا يقدم لنا مسرح الحياة العقلية أمثلة على إلحاد يخفي إيماناً، مثلاً يقدم لنا مسرح الحياة النفسية أمثلة على حب يطمع كرهاً؟ ولكن ما لا يعدو أن يكون في الحالات الأخرى أمثلة أو لحظات نادرة وخاطفة يؤلف، في حالة حسن حنفي، النسيج المركزي لعالمه الفكري: فالتناقض هنا هو للحمّة والسدى معاً وليس مجرد «عقدة» عارضة. ومن ثم، فإن ما يربك ناقده هو كثرة الأمثلة التي يستطيع أن يتخبر بينها - وكيف يتخبر بينها - وليس قلتها. ولذلك، وحتى لا ننقل على القارئ، فسوف نعدد، في عرضنا للمواقف التناقضية، إلى طريقة «الومضات» (الFLASHES)، فلا نختر من النفاثس سوى الأمثلة البيئية، الناطقة بذاتها، التي ينقض موجبها سالبها وسالبها موجبها نقضاً مباشراً وجذرياً، بما يفني عن أي تدخل من جانبا:

- + «التاريخ تغير وتقدم وارتقاء، والوحي لا تقدم فيه»^(٣٦).
- «الوحي هو عامل التقدم»^(٣٧).
- + «الوحي نظرية خالصة في العقل»^(٣٨).
- «الوحي فكر جاهز»^(٣٩).
- + «الوحي هو مصدر الفكر»^(٤٠).
- «الطبيعة هي مصدر الفكر»^(٤١).
- + «واللجوء إلى النصوص الموحى بها باعتبارها المصدر الأول للفكر»^(٤٢).
- «والعود إلى الطبيعة، فالطبيعة هي مصدر الفكر»^(٤٣).
- + «الطبيعة لا تنتج فكر»^(٤٤).
- «الطبيعة هي مصدر الفكر»^(٤٥).
- + «الفيلسوف والنبي شخص واحد والفلسفة والدين حقيقة واحدة»^(٤٦).
- «الفلسفة... إعلان استقلال العقل كلية عن الوحي»^(٤٧).
- + «لا يمكن استخراج الحقائق الدينية من النصوص، فالنصوص لا تزيد على كونها روايات تاريخية عرضة للخطأ والتحريف، والزيادة والنقصان، والتبديل والتغيير»^(٤٨).
- «ولكن تظل نقطة البداية هي الوحي الموجود بالفعل في كتاب... فالبدء بالوحي ضمان واقعي وعلمي وحضاري في العثور على نقطة بداية لها يقين مطلق... وقبول الوحي قائم على واقعة وهو وجود كتاب... يمتاز بأنه وثيقة تاريخية صحيحة لم يصنها التحريف أو التغيير، نقضاً أو زيادة»^(٤٩).
- + «يمتاز منهج النص بأنه يبدأ ببداية تجعل عمل العقل قائماً على أساس يقيني، وتحمي نشاط العقل من التشعب والتشتت والتقلب والتذبذب، كما تحميه من الظنون والأوهام والمعتقدات والشكوك والمصالح والأهواء»^(٥٠).
- «دما كان النص فارغاً إلا من الوقائع الأولى التي سببت نزوله فإنه كثيراً ما تتدخل الأهواء والمصالح الشخصية والظنون والمعتقدات لتملأ النص... ومن ثم يتحول النص إلى مجرد قناع يخفي وراءه الأهواء والمصالح والنزعات والرغبات والميول»^(٥١).
- + «الإجماع حجة سلطة وليس حجة عقل... كما أن إجماع الأمة أقرب إلى إجماع في لحظة معينة، لحظة تسليم للسلطان، لحظة استسلام دون مقاومة، لحظة انكسار تاريخي»^(٥٢).

- «الإجماع تجربة إنسانية مشتركة بين علماء الأمة، نوع من الحوار الحريين والمفكرين والمتنظرين وقادة الراي دون ما خوف أو قهر أو استبداد بالراي أو الإلهام يأتي حتى ولو كان راي الخليفة أو الإمام أو قاضي القضاة أو ساري السكك»^(٨٥).

+ «الثورة العلمانية جزء من ثورة الاسلام»^(٨٦).

- «[النهضة الاسلامية] نهاية العلمانية والتغريب»^(٨٧).

+ «نحن في حاجة إلى إعطاء حركة التنوير العلماني لدينا دفعة جديدة»^(٨٨).

- «[نرفض] التغريب والعلمانية»^(٨٩).

+ «الدعوة إلى العلمانية عند علي عبدالرازق وخالد محمد خالد... دعوة للإصلاح على النمط المسيحي

الغربي»^(٩٠).

- «العلمانية في تراثنا وواقعنا هي الأساس، واتهامها باللا دينية تبعية لفكر غريب وتراث مغاير

وحضارة أخرى»^(٩١).

+ «وتحول التوحيد إلى عقائد نظرية مغلقة على نفسها... وتحولت العقائد إلى بدائل عن المصالح،

وضاعت مصالح الناس، ولم ترعها إلا الحركة العلمانية التي نشأت أساساً بسببها وكرد فعل على العقائد

الإيمانية اللاعقلية الفارغة من أي مضمون. وقد أدى ذلك كله في النهاية إلى فصل النظر عن العمل،

وبقاء العقيدة دون شريعة، فضاعت الشريعة، ولم تغن عنها العقيدة شيئاً»^(٩٢).

- «لكن في الأمة الاسلامية الحكم للشريعة الاسلامية... والشريعة الاسلامية تقوم على المحافظة على

الدين والعقل والنفس والعرض والمال... وترعى مصالح المسلمين»^(٩٣).

+ «قد تكون فلسفة التنوير من حيث هي قضاء على الخرافة هي أكثر ما نحتاجه في عصرنا هذا من

إيمان بالإنسان، ونداء للحرية، والاتجاه نحو العالم الحي... والنقد التاريخي للكتب المقدسة... ودراسة

الحركات العلمانية والتيارات الإنسانية التي اتهمت بالإلحاد ظلماً... وهي التيارات الفكرية التي تدعو إلى

العقل دون السر، والحس دون الخرافة، والحرية لا الجبر، والعلمانية دون الكهنوتية»^(٩٤).

- «وفي الوقت نفسه نردد دعوات أخرى نشأت في بيئة أوروبية صرفة مثل فصل الدين عن الدولة...

كما فعل علي عبدالرازق في «الاسلام وأصول الحكم»، مع أن النظرية الشرعية هي الحكم بالشريعة

الاسلامية إذ ليس هناك مجال للدين ومجال آخر للدولة، فالدين نظام للدولة»^(٩٥).

+ «وتولد العقلية الانقلابية وتغير المجتمعات [في النموذج التراثي] عن طريق الصفوة، الطليعة

المؤسسة، الجيل القرآني الجديد، القادر على تجنيد الأمة، ومواجهة قوى البغي والعدوان، والدفاع عن

حاكمية الله لتقويض حاكمية البشر... وبالتالي يتم العمل في الخفاء، سراً لا علانية، تحت الأرض أكثر منه

فوق الأرض... ولا ضير من استعمال العنف المسلح والاعتقال السياسي لتبديل الزمرة الحاكمة وإحلال

الصفوة المزمعة محلها. ويتم ذلك كله باسم الله دفاعاً عن حقه، وتأكيداً لحاكميته، وتنفيذاً لإرادته،

وامتثالاً لطاغته، وطمعاً في أجره وثوابه. ولا يتم باسم الإنسان، دفاعاً عن حقوقه، وتأكيداً لسلطانه،

وتحقيقاً لمصالحه العامة... وبالتالي غابت النظرة الإنسانية ونقصت الرحمة وظهرت القسوة. والله يبرر

شعورياً عند دعاة التراث سلوكهم لأنهم يدافعون عن الشرع باسمه... وكان الله ليس غنياً عن العالمين

وفي حاجة إلى دفاع، وكان الله لم يكرم بني آدم في البر والبحر ولم يجعل سيد العالمين»^(٩٦).

- «هناك تعارض شديد بين فكرتين، وتصورين، ومجتمعين، ونظامين، وحقيقتين: الاسلام والجاهلية،

الإيمان والكفر، الحق والباطل، الخير والشر، حاكمية الله وحاكمية البشر... الخ. وأنه لا بقاء لطرف إلا

بالقضاء على الطرف الآخر، ولا سبيل إلى المصالحة أو الوساطة بينهما»^(٩٧).

+ «ولا شك أننا لو شئنا المزايدة في الإيمان والدفاع عن الله وهدم العقل وتدمير الإنسان لقلنا إن الله

حاكم على العقل، والعقل هو المحكوم... وأين مكن الخطر؟ هل ندافع عن حاكمية الله أم حاكمية العقل؟

هل نحن المدافعون عن الله أم نحن بشر ندافع عن حقوق البشر؟ قد لا يملك الإنسان أمام المزايدة إلا

حالة تشخيصية: إزدواجية العقل في كتابات حسن حنفي

الصمت خوفاً من قهر العامة وثقل التاريخ وسطوة الحكام. ومع ذلك فالدفاع عن حكم العقل هو مهمة الجليل»^(٩٧).

-ولا نستطيع أن نقف أمام الحاكمة، لأن قوة الحاكمة هي أن الحكم لله. هذه نظرية يؤمن بها كل الناس، موجودة نصاً في الوحي: لا حكم إلا لله... ومن ثم فهي واقع. فانا غير مستعد أن أقول: الحاكمة ليست لله»^(٩٨).

ج - **التناقض في الموقف من الوقائع:** قد تكون «القضايا»، بحكم قوامها النظري وانتماؤها إلى عالم الذهنيات، ذات طبيعة لدنة وقابلة للتشكيل، ويتيح بالتالي مجالاً أكبر للتبدل أو للتقلب في الموقف منها وصولاً إلى التناقض التام، على نحو ما رأينا. وبالمقابل، يفترض بالوقائع أن تكون أصلب عوداً وأكثر عناداً تفرض بالتالي قدراً أكبر من التماسك والاستمرارية في الموقف منها. ولكن تعامل حسن حنفي مع الوقائع لا يقل، كما سنرى، ثقلها عن تعامله مع القضايا، على الرغم مما تتسم به من ثبات وصلابة في القوام بالمقارنة مع هذه الأخيرة. ولنبداً أمثلتنا هنا أيضاً بواقعة تاريخية هي ما يسميه مؤلفنا بحضارة الوحي»^(٩٩).

لقد وجدنا مؤلفنا يعلن عن رفض قاطع للمنهج التاريخي في حال تطبيقه على الحضارة العربية الإسلامية من حيث أنها وحي تطور إلى حضارة. والواقع أن مؤلفنا لا يكتفي بأن يضع عدم صلاحية المنهج التاريخي فحسب، بل يعلن أيضاً عن «أزمة في البحث العلمي» وعن «أزمة في الدراسات الإسلامية» «تتلخص أساساً في عدم تطابق المنهج المتبع مع موضوع الدراسة نفسه» أو بالأحرى في مناقضته «لطبيعة موضوع البحث باعتباره ظاهرة نشأت من مصدر قبل هو الوحي»^(١٠٠). خطأ المنهج التاريخي أو خطأ المستشرق يعود، إذن إلى تجاهل خصوصية الحضارة العربية الإسلامية. فالاستشرق نشأ في حضارة «تطورت بفعل قوة الرفض للقديم... ورفض كل مصدر سابق للمعرفة»^(١٠١). ومن ثم ظن المستشرق أن كل حضارة لا بد وقد نشأت بالضرورة على نمط الحضارة الغربية»^(١٠٢). والحال أن المنهج التاريخي يمكن أن يكون خصباً فعلاً في الحضارة الأوروبية من حيث أنها حضارة رفض لكل «حقيقة مسلم بها» وكل «معطيات مسبقة»، أي حضارة تعرى فيها «الواقع من كل نظرية» وأصبحت فيها كل الحقائق مكتشفة «في التاريخ ومن التاريخ»^(١٠٣). أما في ظل حضارة نشأت من «معطى مركزي واحد هو الوحي»، وكانت الظواهر الفكرية فيها «تعبيراً حضارياً عن الوحي»، فإن المنهج التاريخي يفقد خصوصيته وتفقد معه الظاهرة «طابعها المثالي، وتنقطع عن أصلها في الوحي... وتصبح ظاهرة مادية خالصة لها أصلها في التاريخ الذي أعطاها أساسها، وفي المجتمع الذي أعطاها طبيعتها»^(١٠٤). هذا طبيعة الحال إذا افترضنا في المستشرق حسن النية. أما في حال سوء النية فقد يكون غرضه من تطبيق المنهج التاريخي «إثبات جذب الحضارة وصمت الوحي»^(١٠٥)، لأن هذا المنهج، إذ يقلب معادلة المعطى القبلي ويؤكد أن «الإنسان هو خالق الفكر وليس الوحي هو مصدر الفكر»، «يقضي على نبوة محمد وعلى الوحي الإسلامي ويحيل كل شيء إلى ظواهر تاريخية»^(١٠٦)... مما يدل على أن المنهج التاريخي، بظاهره الموضوعي الحاد، يقوم على فكرة مسبقة وعلى تمييز حضاري وتعصب ديني»^(١٠٧). بيد أن الخطأ ليس خطأ المستشرقين وحدهم، بل قد يقع الباحثون المسلمون فيه أيضاً - كما رأينا - مع أنهم «مؤمنون بالوحي»^(١٠٨). ومن ثم تصبح المسألة هي الوحي بطبيعة التراث ونوعيته ونشأته وبنائه»^(١٠٩). وبما أن موضوع البحث هنا ليس المنهج التاريخي بحد ذاته، بل عدم مطابقته لموضوعه، أي الحضارة العربية الإسلامية من حيث هي حضارة «وحي مثالي، بالمقابلة مع الحضارة الغربية من حيث هي حضارة «وحي تاريخي»، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل مركزية الوحي بالنسبة إلى الحضارة العربية الإسلامية هي فعلاً وعلى صعيد الوقائع السمة المركزية المحددة لنوعيتها والمميزة لها عن كل حضارة أخرى؟ إن الجواب لا بد أن يكون بالإيجاب وإلا لانهارت كل المحاكمة العقلية بصدد عدم صلاحية المنهج التاريخي وعدم مطابقته لموضوعه المثالي. ولكن بما أن مبدأ عدم التناقض هو عند حسن حنفي مبدأ التناقض»^(١١٠)، فإن انتقالنا إلى «الناحية الثانية، يعدّ لنا أكثر من مفاجأة، إذ أن قلم حسن حنفي يتحول عندئذ إلى معول يهدم به كل ما ابتناه في «الناحية الأولى».

المفاجأة الأولى أن الصدور عن معطى مركزي مسبق ليس خصوصية تنفرد بها الحضارة العربية الإسلامية، بل هو تعبير عن قانون عام تنقسم بموجبه الحضارات إلى نوعين: مركزية تدور العلوم فيها حول مركز واحد مثل الحضارة الإسلامية وطردية تخرج العلوم منها رد فعل على المركز ونفياً له، مثل الحضارة الأوروبية التي «بدأت تطورها قبل بنائها وأصبح بناؤها نتيجة لتطورها»^(١١١). فإذا ما قبلنا بهذا القانون السوسيولوجي للحضارات الذي يجعل من «المركزية» لا صفة خاصة أو حصرية، بل صفة عامة مقابلة لصفة عامة أخرى هي «الطردية»، وجدنا انفسنا للحال أمام مفاجأة ثانية تتمثل تحديداً في نفي ذلك القانون السوسيولوجي الثنائي التفرع. فالحضارات لا تنقسم إلى «مركزية» و«طردية»، بل هي كلها على السواء مركزية: «الغالب أن كل الحضارات المعروفة حتى الآن حضارات مركزية»^(١١٢) نشأت من مركز واحد هو الدين، سواء كان ذلك في الأساطير اليونانية بالنسبة للحضارة اليونانية أو في الانجيل بالنسبة للحضارة الأوروبية^(١١٣) أو في التوراة بالنسبة للتراث اليهودي أو في كتاب الموتى والأساطير المصرية بالنسبة للحضارة المصرية القديمة، أو في قوانين حمورابي بالنسبة للحضارات السامية القديمة، أو في وصايا كرونشويس بالنسبة للحضارة الصينية القديمة، أو في الفيدانتا بالنسبة للحضارة الهندية، أو في القرآن والسنة بالنسبة للحضارة الإسلامية^(١١٤).

وإذا كان ما يزال يخامرنا شك أو بعض شك في عمومية صفة المركزية بالنسبة إلى الحضارات قاطبة، فما هوذا مؤلفنا نفسه ينزير للطعن في حكم إبن خلدون القائل «إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية عن نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة»، فخلالاً لما يفترضه إبن خلدون، «فالرسالة ليست مقصورة على العرب وهدمهم بل عامة شائعة في كل شعب وفي كل أمة يعادلهم في ذلك بنو إسرائيل»^(١١٥). وفي الحقيقة، أن كل أمة في العالم أو في التاريخ «تقوم على كتاب مقدس»^(١١٦)، فإن قيل بضرب من الناول بأن ما يعيز الحضارة العربية الإسلامية ليس قيامها على كتاب مقدس، بل على التوحيد، جاء رد مؤلفنا قاطعاً: «كل الأمم السامية قد قامت على هذه الرسالة، رسالة التوحيد، منذ حمورابي ونوح وإبراهيم حتى موسى وعيسى ومحمد»^(١١٧).

هل انتهت رقصة المتناقضات؟ كلا، فما زالت في انتظارنا مفاجأة ثالثة قد تكون أشد وقعاً في النفس من سابقتها. فقد كان كل ظننا أن «المركزية» صفة إيجابية نظراً إلى أنها خاصة - خاصة لم تعد بخاصية! - الحضارة العربية الإسلامية التي هي حضارة ظواهر «مثالية»، وقد كان كل ظننا أنها لا بد أن تكون إيجابية نظراً إلى أنها الصفة المقابلة «لـالطردية» التي هي خاصة سلبية للحضارة الأوروبية. وبالفعل، أليست ميزة كل حضارة «تبدأ من معطى مركزي هو الوحي» قيامها «على أسس نظرية ثابتة» وقابليتها لإعادة البناء مثالياً انطلاقاً من «نقطة ارتكازها» التي هي الوحي «كعلم محكم» وكـ «نقطة بداية لها يقين مطلق»^(١١٨) وبالمقابل، ليس عيب كل حضارة أخرى لامركزية لم تنشأ حول نقطة محورية ولم تصدر علومها عنها «أنها «تذهب في كل اتجاه، وتجرب كل مذهب، لا يجمعها جامع، وتظل مذبذبة بين الاتجاهات والمذاهب، فاقدة عنصر التوازن فيها، وباحثة عن شيء لا تعلمه أين هو. ويظل البحث الانساني مستمراً، يتغير بتغير العصور والأزمان، وأصبح البحث عن الشيء أهم من الشيء نفسه. لذلك قويت فيها المناهج وكثرت فيها مذاهب النقد والشك، وتعددت الاتجاهات كي تغطي هذا النقص المحوري في نشأتها»^(١١٩) وبالتالي، ألا تبدو الحضارة الغربية، من حيث أنها حضارة لامركزية، وكأنها نملة انتزع قرنها فراحت تدور حول نفسها إلى غير ما نهاية؟ فإذا «ضاعت بؤرة التركيز» أصبح (الوعي الأوروبي) غير قادر على توجيه نفسه نحو مركز يمكن من خلاله إبداع المذاهب والاتجاهات ولكنه يعود إليه حتى لا يفقد النظرة الشاملة»^(١٢٠). وبذلك يكون الوعي الأوروبي قد حكم على نفسه بأن يسمي «أحادي الطرف»، فاقداً «للرؤية الشمولية المحايدة». وعلى الرغم من أنه «جرب كل شيء» وافترض كل الفروض، وأعاصر الذهن، فقد قضى على نفسه، بانعتاقه من «كل معطى سابق ديني أو حضاري»، بأن يظل «متارجحاً بين مكتشفاته، متردداً بينها لا يستقر له حال، يقبل اليوم ما يرفضه بالأمس، ويقبل غداً ما يرفضه اليوم، وأصبح ينتقل من الفعل إلى رد الفعل إلى الجمع بين الاثنين خالطاً أو قالباً»^(١٢١). وفيغاب بؤرة التركيز،

غاب المطلق من أفق الوعي الأوروبي: فالإنسان الغربي هو «الإنسان النسبي المحدود الذي يتغير طبقاً للظروف والأحوال... إنسان بروتاجوراس وليس إنسان سقراط»^(١٣١)، وغرق كل شيء في التاريخية والنسبية: «كل فكر أصبح تاريخاً، وكل وحي أصبح من نتائج البيئة وفعل الأساطير وإسقاط الشعوب، وكل قيمة أصبحت متغيرة خاضعة لتحديات الزمان والمكان. كل شيء يتغير ولا ثبات هناك إلا التغير نفسه»^(١٣٢). ويغيب الوحي كمرجع مركزي أضحي الشئنا المذهبي عنوان الحضارة الأوروبية؛ فهي إذ اعتبرت «المسلمات السابقة صادرة عن التاريخ» وأنكرت أن يكون الفكر النظري سابقاً على الواقع، وأصرت على «تعرية الواقع من كل نظرة متكاملة قد يقدمها الوحي مثلاً، جعلت نفسها أسيرة التوالد المذهبي الذي يعجز، على الرغم أو بالأحرى بسبب «كثرة الانتاج الفكري ووفرة المذاهب التي قد تضعيف الحقيقة بينها»، عن «تغطية الواقع من جديد بنظرة واحدة شاملة تلم بجوانب الواقع كله»^(١٣٣). وبكلمة واحدة وأخيرة، حرمت نفسها من إمكانية أن ترى «كل المذاهب الفكرية وقد انضوت تحت بناء فكري واحد كوجهات نظر متعددة لحقيقة واحدة أو كتفسيرات مختلفة لموضوع واحد»^(١٣٤)، وهي إمكانية غير متاحة بطبيعة الحال إلا لحضارة تقوم على ذلك المعطى المركزي الذي هو الوحي.

ولكن - وهنا تكمن ثالثة المفاجآت التي يخفيها لنا مبدأ التناقض لدى حسن حنفي - إذا كان غياب هذا المعطى المركزي هو حجر عثرة الحضارة الغربية، فما هو حجر عثرة الحضارة العربية الإسلامية التي صدرت أصلاً عن ذلك المعطى؟ إنه حضوره. ولا نحسبُ هذا ضرباً من منطق جدلي. بل على العكس تماماً: فنحن أمام ثبات مطلق على نحو ما يفترض الاشتغال السكوني - إذا جاز التعبير - مبدأ التناقض؛ ذلك أن السلب في النقيض بقي هو السلب في النقيض الآخر. فما من حضارة تجسدت فيها الماهية المركزية على نحو نموذجي كالحضارة العربية الإسلامية؛ فهي بامتياز مثال حضارة الوحي: «لما كان الوحي هو مصدر المعرفة الجديدة التي أخذها المسلمون كمعطى مسبق دون تساؤل أو نقاش، فقد نشأت كل العلوم ابتداءً من هذا المركز. لم تنشأ العلوم من الطبيعة واستقراء حواشيها أو من العقل الصوري ونظام الانساق، ولكنها نشأت أساساً ابتداءً من الوحي، وانطلاقاً من القرآن، على صورة دوائر صغرية تكبر شيئاً فشيئاً حتى يتم بناء العلم فيتوقف اتساع الدائرة، مثل حصة في الماء تكبر حولها الدوائر شيئاً فشيئاً حتى ينتهي الدفع الأول. وعلى هذا النحو ينشأ العلم من مصدر للمعرفة معطى سلفاً ويُنسج حوله، ويتحدد وينتشر من الداخل، وتصبح الحضارة كلها مركزية تبدأ من المركز للمحيط»^(١٣٥). وإزاء هذا الوصف المورفولوجي المحكم لحضارة مركزية كان مسار تطورها معاكساً في كل نقاطه لمسار الحضارة الغربية الطردية، كان من حقنا أن نتوقع أن يخلي خطاب النقد محله لخطاب التقريظ، وأن يتقلب ما كان سلبياً إيجابياً. ولكن لنستمع إلى حسن حنفي وهو يوجّه، خلافاً لكل التوقعات التي ساقنا إلى توقعها، الذع نقد يمكن أن يوجّه إلى حضارة وحي مركزية على وجه التحديد من حيث أنها حضارة وحي مركزية: «ويكون السؤال الآن: هل يمكن إقامة مبحث للتاريخ يكون أساساً للوعي بالتاريخ ابتداءً من علوم الدوائر هذه وحضارة الانتشار من المركز إلى المحيط؟ أم أن التاريخ ينشأ ابتداءً من الدخول فيه، ومعرفة قوانينه، وعدم الارتباط بمصدر مسبق للمعرفة منه نستمد تصوراتنا للعالم وموجهاتنا للسلوك؟ هل يمكن أن ينشأ التاريخ في حضارة تنتشر وتمتد ابتداءً من معطى أبدي خاصة إذا سادت عقيدة قدم القرآن؟ هل يمكن اكتشاف التطور، نشأة واكتمالاً، في حضارة تنتشر كدوائر متداخلة من المركز إلى المحيط؟ إن التاريخ لا ينشأ في حضارة إلا إذا كان هناك مفهوم التقدم، الخلف والإمام، السابق واللاحق، وأن تسير الحقائق في خطوط ولا تنسج في دوائر حتى تتراكم الحقائق وتحدث علماً. إن شرط العلم هو عدم المعرفة والبدائية بالمجهول ووضع الافتراضات والتحقق من صحتها، وليس البدء بالعلم، وفهم المعلوم، والانطلاق من مسلمات ومعتقدات مسبقة وإلا كان العلم في هذه الحال تحصيل حاصل. إن التاريخ لا ينشأ إلا في حضارة تخلصت من أغلفتها وكسرت الحصار حولها، وتحركت من أطرافها الأيدي المرسومة، وتعلمت من رتابتها وتكرارها، وانتابتها هزات أرضية تعيد بناءها بعد تقريغ هوائها من فجواتها حتى ولو احترقت أجيال ودمرت قرى. إن التاريخ لا يعرف النمطية والقوالب المسبقة. التاريخ ضد الأسر الحضاري».

يعادل التحدر. التاريخ لا ينشأ في حضارة تقوم على شد الوثائق بل على فك الوثائق، ولا ينشأ في حضارة إلهية بل في حضارة إنسانية، لذلك لم يظهر لدينا مبحث التاريخ ولم ينشأ لدينا الوعي بالتاريخ»^(١٣١). إن هذا النص، الأملحامي الجراءة والعمق معاً، يعيد خلط الأوراق إلى حد نرانا معه مضطرين إلى العودة إلى صورتنا التشبيهية عن النملة التي انتزع قرننها. إذ يبدو أن العمى هو قدر هذه النملة سواء أفقدت قرننها أم امتلكتها. وما كان الأمر ليدعو إلى الاستغراب لولا أنه قيل لنا إنا القرن هي، في الحالتين كليهما، سبب فقدان البصر والبصيرة. مرة بغيابه ومرة بحضوره. صمت الوحي فضلت الحضارة سبيلها، وظل الوحي يتكلم فضلت الحضارة سبيلها. وموضع العجب أن فاء الربط، في الجملتين كليهما، هي فاء تفسيرية.

لنأخذ الآن واقعة أكثر بساطة من واقعات الأنثروبولوجيا الحضارية ولنز كيف أنها تستتبع، رغم بساطتها، حكماً لا يقل تناقضية.

الواقعة المقصودة هي استخدام ضمير الجمع المتكلم «نا» من قبل المنتسبين إلى حضارة معينة عند حديثهم عن حضارتهم. فلنز كيف يصدر عليها مؤلفنا ثلاثة أحكام متنافية:

«التراث قضية شخصية لأننا نتعامل مع موروث شخصي يربطنا به، وهو موصوف بنفس الصفة، فهو إسلامي، ونحن مسلمون»... ولذلك نستعمل ضمير المتكلم الجمع مثل «تراثنا»، «موقفنا»، «جيلنا»، للدلالة على الطابع الشخصي للقضية، وهو الأسلوب الذي يجبر عن الطابع الحضاري والانتماء الشخصي»^(١٣٢).

«استعمل هذا الأسلوب وما زال يستعمل في الحضارة الغربية، ولكن للدلالة على موقف عنصري قومي شوفيني متركز حول الذات»^(١٣٣).

قد يكون هذا الانتقال من الضد إلى الضد في الحكم على ظاهرة واحدة قابلاً للتبرير هنا بتغير حامل الـ «نا» وهوية الـ «نحن». والأنثروبولوجيا الحضارية تقدم لنا أمثلة كثيرة على مثل هذه المركزية الاثنية التي تتكلم بصوتين: موجب وسالب. ولنا على كل حال عودة إلى الدلالة السيكولوجية لهذه الترجسية التي لا تستطيع أن تثبت الذات إلا عن طريق نفي الآخر. ولكن لننأمل في هذا الحكم الثالث:

«نستنتج من ذلك أن الفكر الأوروبي فكر حضاري أي أنه نشأ وتطور وفقاً لظروف خاصة وبيئة معينة... ويتضح ذلك من مؤلفات مفكري أوروبا عندما يقولون: «حضارتنا»، «تاريخنا»، «تراثنا»، «فناءنا»، «عصرنا»، وأمثال هذه الألفاظ التي تلحق نتاج الفكر ببيئة حضارية معينة، وهذا لا يعني الوقوع في التصور القومي للعلم أو للحضارة أو على وضع عقلية الاستيراد والتصدير في الفكر، بل هو اتباع للنظرة العلمية نفسها»^(١٣٤).

هكذا إذن، وأطلاقاً من حيثيات واحدة ويدون أن يتغير حامل الـ «نا» هذه المرة، ينقلب الحكم بالقومية والعنصرية والشوفينية إلى حكم بالعلمية والتواضع والترفع عن التصور القومي للعلم وللحضارة وعن عقلية الاستيراد والتصدير الشوفينية.

ولكن لنتابع ولنأخذ واقعة أكثر بساطة بعد: علاقة الشيخ بالمريد في تراثنا الصوفي. ولننظر كيف ينقلب الحكم على هذه العلاقة من الإيجاب التام إلى السلب المطلق بمثل السهولة التي تنقلب بها صفة كتاب:

+ «علاقة الشيخ بالمريد علاقة شعور بشعور وتراسل بين الذوات»^(١٣٥).

- «علاقة الشيخ بالمريد علاقة السيد بالسود، والحاكم بالمحكوم، والأمر بالمسامور، والتابع بالمبتوع»^(١٣٦).

ولا يندر أن يتخذ التناقض شكل انتقال عنيف من الإيجاب إلى السلب عن طريق تضمين الحكم إياه، من الجهة إياها، حرف نقي أو فعل نفي. هكذا لا يتردد مؤلف «دراسات فلسفية»، في بحث الفاه في آذار/مارس ١٩٨٣، في رمي فئة «رجال الدين» في الحضارة العربية الإسلامية بممالة الحكام وبمطاعة السلطة عن حق وعن باطل، «إذ نجدها مرة تحلل شيئاً إرضاء للحاكم ثم تحرره مرة أخرى إرضاء

للحاكم الآخر. لا تقبل الحق، بل تبغي رضا الحاكم، خوفاً من رهيبة أو طمعاً في جاهه أو بحثاً عن ماله، حتى أصبح رجال الدين فقهاء السultan أو فقهاء الحيز والنفس، أي أنهم طواعية في يد الحكام لا يتعرضون لمصالح الأمة ولا يوجهون فكرهم إلى قضاياها الرئيسية^(١٣٦). ولكن لا يلبث، في سلسلة المقالات التي نشرها بعد عام واحد في جريدة «الوطن» الكويتية وأعاد نشرها في كتاب «الحركات الإسلامية في مصر»، أن يرفع عن رجال الدين والفقهاء إياهم، بعبارات شبه متعاطفة، تهمة مبالاة السلطة وإهمال مصالح الأمة، مستعيناً في هذا النفي بالصورة البيانية نفسها التي كان استعان بها - وقد سودناها - في الإثبات^(١٣٧): «لقد كان الهدف واحداً عند الفقهاء على مر العصور: الدفاع عن مصالح الأمة في الداخل، والدفاع عن أراضي المسلمين... ولم يكن الفقهاء أهل نظر وفتوى فحسب، بل كانوا طليعة الأمة في الداخل، يتعلق بالتصدي الفعلي لأعداء الأمة في الخارج أو في الداخل. قابوا الجيوش، ودافعوا عن الثغور، وحثوا على الجهاد، ودعوا إلى الشهادة، كما قاوموا الظلم والظغيان، وتصدوا للأمراء والسلطين الذين لا يحكمون بما أنزل الله، ورفضوا أن يكونوا فقهاء السultan أو فقهاء الحيز والنفس، وقضى معظمهم نحبه في السجون والقلاع»^(١٣٨).

ومن قبيل هذا التناقض الذي يصعب صعباً في تقييم الواقعة الواحدة والحكم عليها، من جهة واحدة، بالإيجاب والسلب معاً، وبين دفتي كتاب واحد، قول مؤلف «من العقيدة إلى الثورة»: «إن علم الكلام عندنا لا يقابل تماماً علم اللاهوت Théologie في الحضارة الغربية»^(١٣٩). - «الحقيقة أن علم الكلام عند القدماء علم لاهوتي بالمعنى المسيحي الغربي THÉOLOGIE أي نظرية في الله أو علم الله أو الإلهيات بالمعنى الفلسفي»^(١٤٠).

وشبهه هذا التناقض في الحكم الذي لا يحتاج إلى أكثر من بضع صفحات من الفصل الواحد في الكتاب الواحد لينقل من الضد إلى الضد في تقييم الظاهرة الواحدة قول مؤلف «من العقيدة إلى الثورة» في معرض تحليله لإيجابيات التنزيه وسلبياته في علم التوحيد: «يمنع التنزيه كل مظاهر التسلط والقهر والظغيان باسم الإله المشبه الذي يسمع ويرى كل شيء، ولا تخفى عليه خائنة الأعين وما تكمن الصدور كما هو الحال في أجهزة المخابرات في نظم القهر والتسلط»^(١٤١).

- «لما كان التنزيه صورياً فارغاً فقد استطاعت السلطة أن تكون مضموناً له، وبالتالي لعبت دوره ومارست وظائفه في العلم بكل شيء (أجهزة الأمن) والسيطرة على كل شيء (أجهزة القمع) وأصبح التعالي رمزاً للجيروت السياسي بالنسبة للحاكم الذي لا يجوز الاقتراب منه»^(١٤٢). وما دمنا بصدد الموقف من بعض الظواهر التراثية، فلنتأمل أيضاً في هذا الحكم المتناقض تناقضاً ذاتياً لا يقبل التوفيق، ولا سيما أنه متضمن بين دفتي كتاب واحد: «باب الاجتهاد لم يفلح أبداً»^(١٤٣).

- «الاجتهاد توقف وتحول إلى تقليد»^(١٤٤). ولكن آخر أمثلتنا على التناقض في الأحكام على الوقائع الموقف من مسألة قانون الأحوال الشخصية: من النقد إلى المطالبة بالتغيير إلى التكريط والمطالبة بالتجميد:

- «إننا في قضايانا الشرعية، خاصة في قانون الأحوال الشخصية، نرجح القانون على الواقع، ولا نحكم بالمصلحة، وهي أساس التشريع»^(١٤٥).

- «كان أقصى أمل جيلنا إصلاح قانون الأحوال الشخصية»^(١٤٦). - «ما زال قانون الأحوال الشخصية هو الحصن المنيع ضد العلمانية والتغريب»^(١٤٧).

د - التناقض في الموقف من النصوص: إن النص بطبيعته مادة تشككية، أي قابلة للتأويل. وقد يختلف تأويل مع تأويل للنص الواحد وصولاً إلى التناقض. ولكن مثل هذا التناقض منطقي ما دام التأويلان صادريين عن شخصين مختلفين. ولكن التناقض يكون هو اللامنتطق بعينه عندما يصدر التأويلان المتناقضان للنص الواحد عن شخص واحد، ومن قبيل ذلك أن مؤلفنا يسقط أيديولوجيات

العصر على القرآن فيعلن أن الاسلام «يرفض المجتمع الطبقي»^(١٢١) ثم يقول: «إذا وجدت أشياء في التراث تقول بالتفاوت الطبقي مثل «وجعلنا بعضهم فوق بعض درجات... أقاموها وأعيد تأويلها وبرزت الأشياء الأخرى»^(١٢٢). ويكرر القول بأن القرآن يقيم «المجتمع الاسلامي اللاتبقي»^(١٢٣). لكنه يأخذ على التفسير الحالي للقرآن أنه «ما زال مرتبطاً بطروفي البيئة الاسلامية التي نشأ الاسلام فيها خاصة من الناحية الاجتماعية والاقتصادية، فهو تفسير يؤمن بالتفاوت بين الطبقات في الرزق بصريح الآيات»^(١٢٤)... ولكن في بعض الحالات كالرق مثلاً استطاع التفسير أن ينتهي إلى حرمة (عمر بن الخطاب) مع أن التفسير اللغوي لكآية لا ينتهي إلى ذلك»^(١٢٥). ويعلن مؤلفنا كذلك شجبه لمحاولات «التفسير العلمي للقرآن» كما درجت درجتها في بعض الأوساط المحترفة للمنافحة الصحافية: «التفسير العلمي للقرآن كما يبدو على صفحات الجرائد اليومية تشدق بالعلمية، وتلمق لحس الجماهير الديني، ورغبة في مزيد من الشهرة، وتلفيق رخيص»^(١٢٦). ولكنه يمارس بنفسه مثل هذا «التفسير العلمي» على نحو مضحك عندما يدعو، مثلاً، إلى «انتهاج سياسة وطنية مستقلة عن القوى الكبرى ومناطق النفوذ، لا شرقية ولا غربية بنص القرآن، وهي سياسة عدم الانحياز»^(١٢٧).

وتقدم لنا الآية التاسعة والخمسون من سورة مريم: ﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات﴾.. مثلاً على الموقف المتضاد في تأويل مضمون النص القرآني. فصاحب مشروع «التراث والتجديد» والتحول «من العقيدة إلى الثورة» لا يتردد في العديد من النصوص المنشورة في شتى مؤلفاته في إبداء تحفظ تقدي على مضمون تلك الآية بالنظر إلى قابلية هذا المضمون للتساويل على أنه انتصار «للسلف» على «الخلف» وتبرير بالتالي للقضاء في تصورهم للتاريخ على أنه سقوط وانهايار طرداً مع الابتعاد عن عصر الطهارة الأول. وفي هذا الصدد يقوم النص التالي مقام النموذج لكثرة من النصوص التي تعترف كلها على الوتر نفسه: «لقد تصور القدماء التاريخ على أنه سقوط وانهايار من الرسول إلى الصحابي إلى التابعي إلى تابعي التابعي، وكل جيل لاحق أقل فضلاً من الجيل السابق، «فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلوات»^(١٢٨) واتبعوا الشهوات»، حتى يش الناس من التقدم وتنشأت الحركات السلفية طائفة أن كل تقدم هو رجوع إلى الوراء»^(١٢٩).

ولكن هذا النقد للسلفية التي تتصور، بدلالة الآية التي نحن بصدها، أن التقدم يكون بالرجوع إلى الوراء «لحاقاً بالفردوس المفقود، وهروباً من هذه الأرض الخراب، ورجوعاً إلى العصر الذهبي، وابتعاداً عن عصر الفساد والانهايار»^(١٣٠)، ينقلب في نص لاحق - يفارق سنتين لا أكثر - إلى مديح ناجز للسلفية إياها بدلالة الآية نفسها، لأن السلفية من السلف، والسلف أفضل من الخلف بنص القرآن: ﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات﴾ (٥٩:١٩). السلف أكثر طهارة وإيماناً وأقوم فعلاً وسلوكاً من الخلف. وهو المعنى المعروف أيضاً في الماثورات الشعبية: نعم السلف ويئس الخلف»^(١٣١).

ويترافق هذا الانقلاب في الموقف بانقلاباً في تأويل الآية: فما يمكن فهمه منها ليس تصوراً تقهقيراً للتاريخ، بل على العكس تصور إحيائي ونهضوي. وهكذا يقول مؤلف «من العقيدة إلى الثورة» في مقدمة الجزء الأول: «إن الاعتماد على الآية القرآنية: ﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلوات»^(١٣٢) واتبعوا الشهوات﴾ (٥٩:١٩) لا يعني أي سقوط في تصور التاريخ، بل إقرار واقع تاريخي معاصر وإعطاء دفعة من التاريخ، فالبداية وحركات الإحياء كلها حركات إصلاحية تقوم بدافع إرساء شروط النهضة»^(١٣٣).

وهذا الموقف المتضاد من مضمون الآية التاسعة والخمسين من سورة مريم يجد استمراره الموازي له في الانقلاب من الضد إلى الضد في الموقف من قول الإمام مالك الماثور: «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها». ففي معرض نقد صاحب مشروع «التراث والتجديد» للسلفية ولتصورها التقهقري للتاريخ ولرهنها المستقبل بعماد الماضي، كان لا بد له أن يعرج تكراراً على قوله الإمام مالك تلك لأنها قامت للسلفية مقام الركيزة النظرية الأولى. هكذا يقول، مثلاً، وهو يعمل مبضعه النقدي في الدعوى السلفية التي تتنادى بـ «الانكفاء الذاتي للتراث»: «ذلك يعني أن تراثنا القديم حوى كل شيء مما مضى ومما هو آتٍ، وهو فخرنا وعزنا، وتراث الأباء والأجداد، علينا الرجوع إليه فقيه حل لجميع مشاكلنا

الحاضرة، وتبرز معاني كثيرة من الأحاديث مثل: «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، أو حديث: مخير القرون قرني ثم الذي تلاني»^(١١٨). فلا يتقدم الحاضر إلا بالرجوع إلى الماضي، وأن التاريخ يسير في تدهور مستمر، وأن قمة التاريخ كانت في عصر ذهبي، وأنه لا يمكن اللحاق بهذه القمة من جديد، فذاك عصر الظهارة قد انقضى وولى^(١١٩). ولكن ما نكاد نطمئن على هذا النحو إلى أن هذه الدعوى السلفية، انطلاقاً من قول الإمام مالك، لها في نظر مؤلفنا «خطورتها على العصر، متمثلة في «الانعزال عنه كلية والهروب منه ورفض مواجهته والتأثير عليه بالعمل والممارسة، ثم تعويض ذلك العجز في عشق القديم المشرق واتخاذ فترة من فترات التاريخ وفصلها عن مجراها وجعلها نموذجاً للتأمل والاعجاب والاحتماء فيها من محن العصر الداخلية والعواصف الخارجية التي تهب عليه»^(١٢٠) حتى نفاجاً بقولة الإمام مالك إياها وقد وظفت في نص تال في اتجاه معاكس بزواوية ١٨٠ درجة، فانقلبت من شاهد إثبات في المرافعة ضد السلفية إلى شاهد نفي، ومن تعبير قولي عن ظاهرة سلبية إلى تأسيس نظري لظاهرة إيجابية تسعى إلى «استئناف دورة ثانية للحضارة الإسلامية بعد خمسة قرون من التوقف، وتأخذ الدورة الأولى في القرون السبعة الأولى نبزاً لها، كعصر ذهبي وكشاهد تاريخي على أنه «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»^(١٢١).

ولا تحظى بعض الأقوال الماثورة الأخرى بمصير أفضل لدى مؤلفنا من الآيات القرآنية وما يحسبه أحاديث نبوية. فهو ينحي مثلاً باللائمة على الفلسفة الجوانية - لصاحبها وأستاذه السابق عثمان أمين - لأنها «ظلت أسيرة الوعي الفردي... والنظرة الدينية للعالم، وهي نظرة فردية تقوم على «لئن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير من الدنيا وما فيها» وعلى أن الوعي الفردي سابق على الوعي الاجتماعي»^(١٢٢). ولكن الموقف النقدي الضمني لحسن حنفي من هذا القول الماثور ينقلب إلى عكسه عندما يستشهد بالقول نفسه تبريراً لنوعه أقلوي معين، وهو وضع طلبة العلم الديني الإسلامي الذين «يعدون بالعشرات» فقط بالنسبة إلى «الخمسين مليوناً»^(١٢٣) الذين يتألف منهم سكان أوزبكستان «كبرى الجمهوريات الإسلامية» في الاتحاد السوفياتي، فيقول: «أئمة المساجد ومعلمو المدارس وطلبة العلم الديني الذين يجمعون بين القديم والجديد ولكنهم أقرب إلى القديم. يعيشون في العالم الجديد بحكم مواطنتهم ولا ينتقلون إليه. ولكنهم أقرب إلى القدماء، يقرؤون الكتب الصفراء، ويحفظون المتن القديمة، ويشرحون شروحها، ويهمشون على الشروح. يعيشون في المدارس الدينية عيشة إسلامية كاملة - حياة داخلية، صلاة ودراسة، نوم وطعام، جهد وعبادة - وهم مستقبل المسلمين هناك، ولكنهم محدودون يعدون بالعشرات. ولئن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير من الدنيا وما فيها»^(١٢٤).

نفس هذا التقلب في الحكم يطالعنا في الموقف من القول المعتزلي المشهورة: «فكل ما خطر ببالك فإله خلاف ذلك». فهذه القول، التي يتلخص فيها جوهر مذهب التنزيه، تملك على ما يبدو قدرة سحرية: فلأننا لم نعمل بها خرجنا من التاريخ وبخله غيرنا، ولأننا علمنا بها خرجنا من التاريخ وبخله غيرنا. وليجبر القارئ المقارئ بنفسه:

- «كان من نتائج إعمال العقل تصور الله في تراثنا الفلسفي على أنه مبدأ عقلي شامل وليس إلهاً مشخصاً ذا جسم... وقد بلغ التنزيه حداً أنه أصبح أقرب إلى التحديد السلبي منه إلى التحديد الإيجابي، فخشية من أن تكون صفات السمع والبصر والكلام والإرادة صفات تشبیه على ما هو الحال عند الأشاعرة، أصبحت صفاته سلبية خالصة: «لا عنصر، ولا جنس، ولا شخص، ولا فصل، ولا خاصة، ولا عرض عام، ولا حركة، ولا نفس، ولا عقل، ولا كل، ولا جزء، ولا جمع، ولا بعض...» (من كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ص ١٤٠)^(١٢٥). لذلك اقترب التوحيد عند الفلاسفة من التنزيه عند المعتزلة، تجاوزاً لكل صنوف التشبيه وبهاياً دائماً إلى ما هو أبعد من التصور الذهني، فكل ما خطر ببالك فإله خلاف ذلك. وهو التصور الذي امتد إلى العصر الوسيط المتأخر فخرج الاتجاه الفلسفي الذي يتصور الله على أنه مبدأ عاقل حتى اكتمل في فلسفات القرن السابع عشر عند ديكارت وسبينوزا وليبنيتز^(١٢٦)... أما نحن، وبعد ألف عام من الأشعرية والتصوف فقد أثربا الإله المشخص

بصفاته السبع عند أهل السنة: العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة. كما أثرنا حلوله واتحاده عند الصوفية. تصورناه إرادة تحدد مصائر الناس، تنصر المظلوم وتنقم من الظالم... وتحرر المقهور. تمثله الحاكم وتوجد به، وأصبح من الصعب في وجداننا القومي التمييز ما له وما للحاكم»^(١٣٧).

«والذات (الالهية) سر لا يمكن النفاذ إليه، فمهما خطر على بالك فאלه خلاف ذلك، ولا يمكن معرفة الله في ذاته، بل معرفته بآثاره ومخلوقاته. هذا التوجيه يدفع الشعور نحو التعالي والتجريد والصورية قضاء على مخاطر التجسيم والتشبيه والمادية في الله، ولكنه يجعل الذهن يستنكف من المادة، ويأنف من الرؤية، والتاريخ مادة رؤوية، ومن ثم بقيت الذات خارج التاريخ، وأصبح للصهيونية ولهيجل وماركس نقطة علينا، وهو وضع المطلق في التاريخ. فتحرك التاريخ، ونهضت الشعوب، وثارت المجتمعات»^(١٣٨).

مثل هذا التقلب من النقيض إلى النقيض يطالعنا أيضاً في الموقف من تراث الآخرين. أو بالأحرى من نصوصهم. فمؤلفنا يشن على التوراة، مثلاً، هجوماً عنيفاً لأن اللاهوت فيها أرضي وغير متعال، بعكس اللاهوت الانجيلي:

«إن الله في التوراة مرتبط بالأرض والشعب وبالتاريخ ويتجلى في مظاهر حسية، في حين أن الله في الانجيل هو الله الذي في السماوات. والله في التوراة، على ما لاحظ برجسون، إله غير غاضب، في حين أن الله في الانجيل إله الحب والرحمة. الدين كما تعبر عنه التوراة مرتبط بشعب معين وتاريخ معين، أي أنه دين خاص، في حين أن الدين في المسيحية دين عام للبشر جميعاً. التوراة تسودها النظرة التشريعية الخارجية، كما هو واضح من لفظ «توراة» الذي يعني «قانون»، في حين أن النظرة السائدة في الانجيل نظرة روحية صرفة تعنى بتطهير القلب وتعطي الأولوية للباطن على الظاهر»^(١٣٩).

ولكن الآية ما تلبث أن تنقلب بزواوية ١٨٠ درجة، وما كان موجباً للهجاء يمتسي موجباً للمديح، والعكس بالعكس:

«إن مواطن ضعفتا هي في الحقيقة مواطن قوة العدو. فالله في التوراة مرتبط أشد الارتباط بالأرض وبمصلحة الشعب، بل إن الله لا يوجد إلا بقدر ما يعطي لشعبه من غنم وماوى ورخاء في العيش ونعم دنيوية، فالله يخدم الشعب ولا يخدم الشعب الله... أما نحن فقد تصورنا الله في تراثنا القديم متعالياً أشد التعالي، مفارقاً أشد المفارقة، خارج العالم، لا يشوبه خدش المادة، موجوداً على الإطلاق سواء أكان المؤمنون به ضعفاً أم اقوياء، أصراراً أم مستعبدين... لقد ربطوا التوراة بالأرض، وربطنا القرآن بالسماء، ووعدهم إلههم بالأرض، وهذا هو سبب قوتهم، وتصورنا أن الله قد وعدنا بالسماء وبشرنا بالجنة. وهذا هو أحد أسباب قصورتنا»^(١٤٠).

وربما كان أكثر مواقف مؤلفنا من نص تراثي تناقضاً هو موقفه من كتاب الفارابي: «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس الحكيم». ومعلوم أن محاولة الجمع بين الحكيمين هذه قامت على أساس غلطة تاريخية كبرى وقع فيها المترجمون العرب القدامى عندما نسبوا «تاسوعات» أفلوطين إلى أرسطو وجعلوا عنوانها «أثولوجيا أرسطوطاليس»، ونظراً إلى أن الرؤية الأفلوطينية هي في الأساس رؤية أفلاطونية، فقد كان من المبرر، بل من السهل محاولة الجمع بين أفلاطون وأرسطو/أفلوطين. وكان الفارابي كمن يحاول أن يقتحم باباً مفتوحاً. ومع ذلك فإن حسن حنفي يأخذ على عاتقه تلك الغلطة التاريخية ويحاول الدفاع عن «الجمع بين الحكيمين» باعتباره ماثرة كبرى للفكر الفلسفي العربي الاسلامي وتعبيراً عن وحدة المنهج ووحدة الحقيقة في الحضارة العربية الاسلامية. «فلا فرق بين سقراط وأفلاطون وأرسطو، فالثلاثة الكبار يحكمهم جدل التاريخ، وذلك راجع إلى أن التصور الشامل للكون والحياة... هو الذي جعل العقل الاسلامي قادراً على إدراك الفروق بين المذاهب ثم الجمع بينها في وحدة واحدة. وقد بلغ حد الرغبة في رسم هذا التصور الشامل إلى أخذ الأقوال دون ما مراعاة لنسبتها إلى قائلها أو نسبتها إلى غير أصحابها أو معرفة صحتها من انتحالها من أجل وضع التصور الشامل للكون كما هو واضح في «أثولوجيا أرسطوطاليس» ونسبة تاسوعات افلوطين لأرسطو:

فأرسطو، ذلك الحكيم، لا يمكن أن ينسب إليه الإشراقية والتأمل الأخروي^(١٣١). وفي مقال تال بعنوان «الفارابي شارحاً أرسطو يعود مؤلفنا إلى المناقحة عن «محاولة الجمع» بمزيد من التفصيل مؤكداً أن «الفارابي لا يشرح أرسطو بمفرده ولكنه يشرح معه أفلاطون، فكلهما يكونان وحدة الموقف الفلسفي. وهنا تأتي أهمية كتابه التاريخي العظيم، «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون والإلهي وأرسطو طاليس الحكيم». وقد قيل كثيراً إن هذا خلط بينهما، وسوء فهم لأرسطو... وهذا وضع خاطئ للمشكلة من عقلية واحدة الطرف هي العقلية الأوروبية الاستشرافية أو امتداداتها في أذهان باحثينا العرب والمسلمين. فالجمع بين رأيي الحكيمين ليس خلطاً بين أفلاطون وأرسطو وليس جمعاً لما لا يمكن الجمع بينهما... وليس سوء فهم لأحدهما على حساب الآخر... لأن ما ظنه المستشرقون ومقلدوهم من الباحثين العرب والمسلمين خطأ على أنه توفيق قد يكون قمة الفكر بحثاً عن الشمول واتجاهاً إلى المحور، وإعادة للتوازن بين أطراف الموقف الفلسفي، وتجاوزاً لأحادية الطرف، وانطلاقاً نحو الوحدانية، وهي اثر التوحيد في الشعور^(١٣٢).

ويدون استيقاق للحديث عن الدلالات النفسية لهذه النزعة إلى الجمع، أو حتى إلى الخلط، لدى مؤلفنا، فإننا سنكتفي، في السياق الذي نحن فيه، بالحديث عن المفاجأة التي يعدها لنا في مقال تال آخر بعنوان «ابن رشد شارحاً أرسطو». فمن مطالع هذا المقال الجديد نشعر بأن مؤلفنا سيفغني «مؤالاً آخر كما يقال في لغتنا الشعبية، إذ لا يتردد في أن يصف شرح ابن رشد لأرسطو بأنه «أول محاولة من نوعها لفهم موضوعي مستقل محايد لأرسطو دون لويه كي يصبح إلهياً إشراقياً كما يريد الفلاسفة الاشراقيين»^(١٣٣). إذن فالفارابي لم يشرح أرسطو، بل لواه؛ لم يفهمه فهماً موضوعياً، بل أجبره على الدخول في تصوره الاشراقي الخاص؛ لم يجمع بينه وبين أفلاطون، بل صبره بكل بساطة أفلاطونياً^(١٣٤). فإذا ما تقدمنا في مطالعة المقال بضع صفحات أخرى، وجدنا ابن رشد يكال له المديح على وجه التحديد لأنه لم يحاول ما حاوله الفارابي: «لم يحاول ابن رشد، كالفارابي مثلاً، الجمع بين رأيي الحكيمين، بل كان على وعي تام... بالاختلاف بين مذهبي أفلاطون وأرسطو»^(١٣٥). بل إذا ما انتقلنا إلى كتاب آخر مؤلفنا وجدنا محاولة الفارابي، التي كانت وُصفت بأنها «رائدة» وتمثل «قمة الفكر» في مسعاها التوفيقية الذي لا يحجم عن «إلغاء المتناقضات... بحثاً عن الشامل»^(١٣٦). وجدناها تُستهجن وتدان على وجه التحديد من حيث أنها محاولة توفيقية لا تعبر عن «النظرة التكاملية الإسلامية»^(١٣٧) بقدر ما تعبر عن المزاج الشخصي لصاحبها: «إن التوفيق عمل غير علمي يخضع لمزاج شخصي للباحث أو لاختيار مسبق للفيلسوف... فعندما وفق الفارابي بين أفلاطون وأرسطو خضع لمزاجه الشخصي واختياره الفلسفي المسبق ومزاجه الاشراقي وتصوره الهرمي للعالم»^(١٣٨). وبعد أن كان قيل لنا بعبارة قاطعة إن الجمع لم يتم لصالح أحدهما «على حساب الآخر»^(١٣٩)، يقال لنا الآن بعبارة لا تقل جزماً: «غالباً ما يكون التوفيق في صف طرف على حساب الطرف الآخر، فقد كان توفيق الفارابي لحساب أفلاطون، وأصبح أرسطو أفلاطونياً»^(١٤٠). والعجيب بعد هذا كله أن حسن حنفي هو الذي يدعونا في خاتمة المضاف إلى أن لا نعجب لكل هذا التناقض، لأنه «لا فرق بين بيان الفرق بين مذهبي أفلاطون وأرسطو كما يفعل ابن رشد وبين الجمع بينهما كما يفعل الفارابي» لأن «كلا المحاولتين تقومان على البحث عن نظرية تكاملية»، إذ كما استطاع الفارابي من خلال «الجمع بين رأيي الحكيمين أن يعبر عن التصور الإسلامي المتكامل» فإن هذا التصور ذاته «هو الذي جعل ابن رشد على وعي تام بالفرق بين المذهبين»^(١٤١). هكذا تنتهي رقصة المتناقضات، التي يمسك بعضها برقاب بعض، في وحدة خلطية تامة يكون فيها كل شيء معادلاً لكل شيء، لأن ما من شيء يضاد شيئاً وإن نقضه نقضاً عنيفاً، ولأن مقدمات واحدة تقضي إلى نتائج متفارقة مثلما تتدأى عكسياً النتائج المتماثلة إلى مقدمات متضادة. فإن سالت في نهاية المطاف أين إذن الحقيقة في هذا الدفق الذي لا ينقطع له خيط من الإيجاب الذي ينقلب سلباً والسلب الذي ينقلب إيجاباً، فإنك لن تستطيع وصولاً إلى جواب إلا إذا افترضت نفسك في حضرة المطلق الإلهي: فهذا المطلق هو وحده الذي يملك امتياز أن يكون متناقضاً: أفليس يُعرّف بأنه الوجود الكائن في كل مكان بدون أن يكون في أي مكان^(١٤٢)؟

هـ - **التناقض في الموقف من الأشخاص:** ربما كان هذا الوجه الآخر من أوجه التناقض في المنطق التفكيرى لحسن حنفي هو أسهلها قابلية للبيان لأن ازدواجية الوجدانية، ازدواجية الحب والكراه، هي بالأساس ازدواجية إزاء الأشخاص. وحسبنا أن نخير بعض أسماء المشاهير من تراثنا الفقهي القديم أو الحديث - ولا ننس أن حسن حنفي طبيب - أن يعرف نفسه أنه في المقام الأول رجل فقه - من أمثال ابن حنبل وابن تيمية من جهة أولى، والأفغاني ورشيد رضا من الجهة الثانية - لنرى كيف أنهم يشكلون بأشخاصهم أهدافاً ممتازة للازدواجية الوجدانية عند مؤلفنا.

فابن حنبل، مثلاً، يدرجه مؤلفنا في عداد كبار «المجددين»^(١٨٧)، وإن يكن المؤدى الوحيد لتجديده الكبير هذا هو وقوفه ضد كل تجديد مهما يكن طفيفاً: فابن حنبل ليس فقط مثال الفقيه الذي دعا إلى الرجوع إلى «النصوص الموحى بها باعتبارها المصدر الأول للفكر خشية استبدال الناس الحضارة بالوحي وترك الأصول وأخذ الفروع»^(١٨٨)، بل هو أيضاً رائد منهج النص النازل والنص الخام الذي يصبح فيه «النص حجة قائمة لا يقوى عليه أي دليل عقلي أو أي دليل حسي»^(١٨٩).

وابن تيمية هو بدوره واحد من «المجددين»^(١٩٠)، لاقى ما لاقاه ابن حنبل من اضطهاد بسبب تجديده هذا، وهو مثله مثل ابن خلدون ممثل لـ «عصر حضارتنا الذهبي»^(١٩١)، وفكره هو «الفكر الحارس للتراث، والمطهر للنص، والمخلص له من كل الشوائب الحضارية التي تعلق به على مر العصور»^(١٩٢). وقد كان «أهم الفقهاء التطهرين وأعظمهم على الإطلاق» ومنه خرجت الحركات الإصلاحية الحديثة» التي اقتفت خطاه في الالتزام «بالنص الخام» وبالطهري المستمر» له من «الشوائب الحضارية والمتأخرات العقلية»^(١٩٣). ولكن هذا المذيع لعديد «الفقه الطهري» لا يلبث أن يتقلب إلى هجاء من الجهة نفسها كما يقول المناطقة، أي على وجه التحديد من حيث أن ابن تيمية فقيه طهري وحارس للنص الخام وداعية عودة إلى الأصل. فابن تيمية محموداً هو ذلك الذي يوفق النقل مع العقل: «العقل أساس النقل عند ابن تيمية، ومن يقدح في العقل يقدح في النقل»^(١٩٤). ولكن ابن تيمية مدموماً هو ذلك الذي قُدِّم النقل على العقل: «رفض ابن تيمية منهج المعتزلة والرافضة الذي يقضي باتفاق النقل مع العقل، فإن اختلفا يؤخذ العقل ويؤول النقل، ووضع بدله منهج موافقة صريح العقول لصحيح المنقول، فحين حدث خلاف بينهما يفرض النقل إذ لا يعلمه إلا الله»^(١٩٥). وقد كنا نظن ابن تيمية مجدداً فإذا به سلفياً: «قام ابن تيمية في أواخر القرن السابع وأوائل الثامن بذلك (تطهير التراث) ودعا إلى طريق السلف والإيمان بالنصوص كما أنزلت»^(١٩٦). وقد كنا نظنه حارساً للتراث، مدافعاً «عن العقيدة ضد البدع، وعن الأصالة ضد التبعية، وعن النص الخام ضد تعقيله وتفسيره وتأويله»^(١٩٧)، فإذا هو سجانٌ للتراث، خنّاق للنص، يأسره في نقطة الصفر ويحبس عنه عمل العقل والحضارة ويعزله عن عامل الزمن والتاريخ والنمو، ويجعله «بداية من خارج الواقع» بل «بديلاً عن الواقع»، مما يتأدى إلى أن «ينغلق النص على ذاته» ويخلق واقعاً من نفسه فيظل فارغاً بلا مضمون» أو «طائراً في الهواء بلا محل»^(١٩٨). ثم إن الالتزام بـ «النص الخام» وإعطائه السيادة المطلقة على نحو ما يدعو إليه التيار الذي «مثله الإمام أحمد بن حنبل... واستأنفته الحركة السلفية المثلثة في مدرسة ابن تيمية وابن القيم» يتجاهل أن «التأويل ضرورة للنص» لأن النص بلا تأويل «قالب بدون مضمون»، وأن النص وحده «دون إعمال للحس أو للعقل» وليس حجة ولا يثبت شيئاً، وأن الدليل النقلي الذي يقوم على التسليم المسبق بالنص كسلطة أو كسلطة إلهية لا يمكن مناقشتها أو نقدها أو رفضها، هو دليل إيماني صرف يعتمد على سلطة الوحي وليس على سلطة العقل، وبالتالي فلا تلزم إلا المؤمن بها سلفاً... وبالتالي يفقد العلم بهذا الدليل قدرته على الحوار مع الخصوم سواء من الداخل أو الخارج، وهو الذي أتى للدفاع عن العقيدة ضد منتقديها من أهل الزيغ والبدع والاهواء الضالة»^(١٩٩). أما العود إلى النبع والأصل، والصوب إلى الطهارة والنقاء الأول، والتطهر من تراكمات العصور، الذي هو هاجس جميع الحركات السلفية، فما هو في حقيقته إلا رؤية انحطاطية أو كارثية للتاريخ لا ترى من نهر الزمن، طرداً مع ابتعاده عن النبع، سوى تلويحه لا تقدمه «بتميز الحركات السلفية التي تدعو إلى الأصالة بالدعوة إلى القديم تحت شعار «العود إلى النبع»، ويقصد بهذا العود إلى الكتاب. فكان شعار

لورث في الإصلاح الديني «الكتاب وحده» ورفض تراث العصور، وكان شعار ابن تيمية وابن القيم العود إلى القرآن طبقاً للحديث المشهور «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها». وكان شعار الإصلاح الديني عند محمد عبده ورشيد رضا العودة إلى صفاء الإسلام الأول وإلى عصر الصحابة كنموذج لتحقيق الدعوة^(٣١). وما زالت هذه الدعوة قائمة عن عبيد أودون وعبيد ترى خلاص الحاضر في الرجوع إلى الماضي في الأجيال الأربعة الأولى من الأفضل إلى الأقل فضلاً: الرسول، الصحابة، التابعون، تابعو التابعين^(٣٢).

وهذا المأخذ عينه، وبحرفه، يأخذه مؤلفنا على محمد عبده في تقييمه الذي لا يخلو من التناقض لرسالته «في التوحيد». فبعد أن يكمل المديح لهذه الرسالة لأنها مثلت فترة الانتقال «من عقائد الإيمان إلى إيديولوجية الثورة، وهي الفترة التي بدأت منذ الحركات الإصلاحية الأخيرة، والتي تتمثل في «رسالة التوحيد» عند محمد عبده من أجل إحياء التراث الاعتزالي والتركيز على حرية العقل واستقلال الإرادة ثم ظهور التاريخ وانتشار الإسلام فيه حتى يعي المسلمون نهضتهم ازدهاراً ثم انهياراً ثم نهضة»^(٣٣)، يعود إلى دمجها بالسلفية التي لا ترى في التاريخ إلا انقطاعاً: «... باستثناء محمد عبده في رسالة التوحيد الذي وضع التاريخ ضمن التوحيد كجزء متمم له. فتحدث عن سرعة انتشار الإسلام في التاريخ وعن اتفاقه مع مقتضيات العلم والمدنية. ولكنه كان تاريخاً إلى الوراء وعودة إلى الماضي. فلا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، وأن السلف أفضل من الخلف، وأن الخلف أشرف من السلف، وأن خير القرون قرني، وفخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات (مريم: ٥٩)، اقتفاء لآثر القدماء في وصف التاريخ وانتقاله من الوحدة إلى الكثرة، ومن الإيمان إلى الكفر، ومن السنة إلى البدعة»^(٣٤).

مثل هذا التناقض – المخفف والحق يقال – نلناه في الموقف من سلفي آخر هو رشيد رضا، فمن ناحية أولى يقال لنا إن رشيد رضا «أعطى تفسيراً اجتماعياً للقرآن موجهاً النصوص ضد أدبية الواقع المخلطة من أجل التغيير، تغيير هذا الواقع المخلط إلى واقع مثالي راسخ، ولكن لم يسر أحد بعد ذلك في هذا التفسير الموجه واستعمال النصوص استعمالاً وظلياً خالصاً»^(٣٥). ومن ناحية ثانية يقال لنا ببينية مماثلة أيضاً: «من الصعاب التي تجعل العود إلى النبع لا يؤدي الغرض منه وهو تغيير الحاضر طبقاً لنموذج ماضٍ ... أن يحدث بالفعل تفسير تقدمي اجتماعي كما هو الحال في تفسير المنار، ولكن يكون التقدم نابعاً من الواقع ويكون النص تابعاً له، ويصبح المنبع لاحقاً بالطبيعة لا مصدراً لها، وبالتالي يفقد قيمته ومبررات وجوده، ويصبح مجرد مباركة للتقدم»^(٣٦). من ناحية أولى يقال لنا إن «المدرسة السلفية استطاعت تحويل الدين إلى نقد اجتماعي كما هو واضح في تفسير المنار، وبذلك يمكن القول بأن رشيد رضا هو واضع علم الاجتماع الديني الموجه»^(٣٧). ولكن من الناحية الثانية يقال لنا إن «المنار القديم خبت فيه روح الثورة وهدأت فيه روح الاقناني وتحولت فيه الثورة الإسلامية إلى نمط سلفي، وانتهت حركة الإصلاح الديني إلى ما بدأت منه عند ابن تيمية»^(٣٨).

وفي نص آخر يظهر إلى جانب رشيد رضا منقود آخر هو حسن البنا الذي شارك وإياه على قدم من المساواة في تجسيد حركة الإصلاح الديني وتحويلها إلى سلفية من النمط الحنبلي والتميمي، فيقال لنا بالحرف الواحد إن «حركات الإصلاح الديني انتهت على يد رشيد رضا وحسن البنا وعادت إلى السلفية الأولى»^(٣٩).

ولكن كما لنا أن نتوقع، وعملاً دوماً بقانون التناقض، فإن هذا المنقود لا يلبث أن يتحول إلى مدحوج كما في النص التالي حيث يبقى رشيد رضا ممدداً على مشرحة النقد بينما يفترق عنه تعليمه حسن البنا ليحيط بالتقريب الذي حجب عنه في النص السابق: «بدأت الحركة الإصلاحية على يد الاقناني مستترة تعتمد على العقل... ثم خبت إلى النصف عند محمد عبده... ثم خبت إلى المنتصف مرة أخرى على يد تعليمه رشيد رضا الذي تحولت على يديه إلى سلفية معلنة، فعاد إلى محمد بن عبد الوهاب الذي أعاده إلى ابن القيم وابن تيمية أولاً، ثم إلى أحمد بن حنبل ثانياً. فبدلاً من الانفتاح على أساليب المدنية الحديثة

آثر الانفلاق والهجوم على الغرب، وبدلاً من الدفاع عن الاستقلال الوطني للشعوب، وكرد فعل على الحركات العلمانية في تركيا، دافع عن الخلافة بعد إصلاحها^(١٢٠). ضعف العقل لحساب النبوة، وقل تحليل الواقع ووصف حركة التاريخ لحساب تفسير النار وشرح النصوص... وهنا ظهر حسن البنا، تلميذ رشيد رضا في دار العلوم في ١٩٢٥، محاولاً إحياء المنار من جديد في ١٩٣٦، فأخذ السلفية، وحاول العودة بها إلى حماس الأفغاني ونشاطه ونظرته الشمولية وعدائه للاستعمار والتخلف، وحاول إكمال ما نقص الأفغاني، محققاً هدفه في تجنيد الجماهير الإسلامية^(١٢١).

وما دنا على هذا النحو أمام سلسلة متناقضة، تتبع ذروتها سلفاً في أولى حلقاتها^(١٢٢)، فمن حقنا أن نسأل: ألا تقدم لنا هذه الحلقة الأولى - وهي التي يشغلها الأفغاني - ضماناً لموقف غير متناقض من شأغلها، أي موقف لا يتقلب بزواية ١٨٠ درجة من التكريز إلى التجريح؟ وبالفعل، إن توقعنا هذا يجد له، للوهلة الأولى، ما يبرره إذ كثيرة هي النصوص في مؤلفات حسن حنفي التي ترسم صورة مؤتملة إلى أقصى حد للأفغاني: «نحن تلاميذ الأفغاني... وما زال الأفغاني بالنسبة لنا، وكما هو منقوش على قبره بجوار جامعة كابول بأفغانستان، رائد الحركة الثورية الإسلامية»^(١٢٣). بل إن المغالاة في أمثلة الأفغاني لا تدع من خيار آخر في نمط التعاطي معه - على الرغم من أن السياق هو سياق «ثوري» - لغیر النمط النكومي، أو السلفي كما يحلو لحسن حنفي نفسه أن يقول، كما لو أن الأفغاني «نبي أول»؛ «مهمة جيلنا هي الانتقال من محمد عبده إلى الأفغاني»^(١٢٤)، أو كذلك: «المسار الإسلامي»^(١٢٥) يعود إلى الأفغاني من جديد وبيت ناره، ويحيي رماده، ويبعث من رقاد، ثورة في العقل والأذهان وشورة في الواقع والأعيان»^(١٢٦). ولكن إذا ما انتقلنا إلى الضفة الثانية - ولا مناص دوماً مع حسن حنفي من الانتقال إلى الضفة الثانية - وجدنا غشاوة الأمثلة نزول لتخلي مكانها لصوف فكر نقدي تقي نقاء أنبل أنواع البلور. فصحيح أن الأفغاني «يمثل أول ثورة فكرية إسلامية في العصر الحديث. ولكن «ما زال مشوباً بالفكر الديني التقليدي الشائع وما زالت مشكلته هي الإيمان والعلم، الإيمان لأنه سليل العصر الوسيط والعلم لأنه يعيش في العصر الحاضر أي في القرن التاسع عشر»^(١٢٧). وصحيح أن الأفغاني «يرى في الأصل الرابع من أصول التشريع، وهو الاجتهاد، استعمالاً للعقل وأنه يدعو إلى تحكيم «العقل السليم» وإلى «صفاء العقول من كدر الخرافات وصدأ الأوهام»، ولكن «تصور الأفغاني للعقل تصور إنشائي» و«جدالي» و«تشريعي» و«استدلالي» وليس علمياً؛ «لكن هذا العقل التشريعي لا يتعدى أحكام التكليف، ومهمته قياس الفرع على الأصل، أما العقل العلمي فهمته تنظير الواقع أو تحويل الطبيعة إلى رياضة كما فعل جاليليو دون أن ترجع الواقعة إلى واقعة أخرى مشابهة لها؛ فالعقل القائم على التمثيل والذي يقتصر عمله على الاستدلال... ليس هو العقل العلمي الذي يعمل على معطيات التجربة دون أي حكم سابق»^(١٢٨). وما بدا لنا لامحدوداً وغير قابل للتحديد في المرأة المؤمنة تثبت له في المرأة الناقدة تلك الحدود التي لا غنى عنها كمعيار لتمييز الواقع من الأسطورة: فالأفغاني ليس عنقاء الثورة بل هو مجرد مصلح ديني؛ والحال أن مهمة الإصلاح الديني «مهمة سلبية» لا تتعدى «نقد صور التفكير الديني التقليدي (القضاء والقدر مثلاً)، ونقد أنماط السلوك الديني عند المؤمنين (التقليد مثلاً)، أي أن الإصلاح الديني يقوم بمهمة تصفية الماضي وتجديد التراث القديم، ولكنه لا يضع أسس نهضة فكرية شاملة لإعادة بناء التفكير الديني نفسه وتحويله إلى نظرية علمية. الإصلاح الديني يوقظ، ولكن النهضة العلمية تؤسس. لذلك قام الإصلاح الديني على أسس انفعالية بينما قامت النهضة على أسس عقلية. لقد أثار الأفغاني النفوس وأيقظها، ولكن هذه اليقظة لم تتحول إلى نظرية عقلية. لذلك كان تأثيرها وقتياً لم يستمر ولم تعد مرحلة الإثارة عند تلاميذه»^(١٢٩). أما كتاب الأفغاني اليتيم «الرد على الدهريين» فإنه في الوقت الذي يتعمق فيه في «التراث والتجديد» باعتباره «محاولة لإعادة بناء الفكر الفلسفي»^(١٣٠) يعود إلى التفرغ في «في فكرنا المعاصر» باعتباره نموذجاً للمشكلة الفلسفية: «العجيب أن العمل الفلسفي الوحيد المتكامل للأفغاني وهو «الرد على الدهريين» دعوة تقليدية في تصور الله والطبيعة»^(١٣١). فالأفغاني لم يمارس النظر العقلي، بل اكتفى بالتهجم، من وجهة نظر «التصور الديني التقليدي»، على «كل الاتجاهات الطبيعية» وجميع

«المذاهب الضالّة»، أي المادية، وكفّر أصحابها، وبخاصة منهم من أعطوا بعداً اجتماعياً وسياسياً لنزعاتهم الطبيعية أو «الدهرية»: «يهاجم الأفغاني كل الاتجاهات الطبيعية ذات المضمون الاجتماعي والسياسي، أي على حد قوله السوسياليست والكومونيست والنهليست... وينكر على فلاسفة التنوير، خاصة فولتير وروسو، موقفهما الطبيعي ومضمونه الاجتماعي والسياسي... ويدمغ الثورة الفرنسية (فالأضاليل التي بثها هذان الدهريان هي التي أضرمت الثورة الفرنسية المشهورة ثم فرقت بعد ذلك أهواء الأمة وأفسدت أخلاق الكثير من أبنائها فاختلقت فيها المخراب وتباينت فيها المذاهب، الولد، ص ١٦٢) ويمدح نابليون لأنه حاول إعادة المسيحية ومحو هذه الأضاليل»^(٣٧٦). ويعمم الأفغاني حملته التكفيرية ليشمل بها لا الماديين المحدثين من أمثال ماركس وداروين فحسب، بل كذلك الدهريين أو الطبيعيين القدامى من أمثال طاليس وديموقريطس وهرقليطس وإبيقور ولوقراسيوس. وهو لا يصدر في هجومه على التيارات الطبيعية والمادية عن موقف فلسفي، بل عن موقف ديني ياعتبارها، جميعها، «مذاهب تنكر الروح وترفض الخلق ولا تؤمن بالأديان ولا تعترف بالحساب والعقاب»: ولقد هاجم الأفغاني الموقف الطبيعي لسبب واحد هو أنه يعتبره ضد الإيمان، مناقضاً للدين ومعارضاً للألوهية، أي أنه يحكم مقاييس الدين في موضوعات علمية صرفة، بل ويحكم تصوراً دينياً تقليدياً على أحدث النظريات العلمية في عصره، أعني مذهب التطور^(٣٧٧).

وإذا انتقلنا الآن إلى التراث الغربي فوجئنا - ولكن هل عاد يجوز الكلام عن مفاجأة؟ - بمثل هذا التناقض في الموقف من بعض من أهم رموزه. ولسنا بحاجة، ضمن السياق الذي نحن فيه، إلى سؤق أمثلة من أحكام متناقضة تطول، في من تطوله، شينغلر، كيركفارد، ماكس فيبر، كارل ياسبرز، ونامرون، أورتيغا إي غاسيت، بردائيف، الخ. ولكن نخيل إلينا أن الموقف التناقضي من فكر مثل هنري كوربان يمكن أن يكون أبلغ دلالة نظراً إلى كونه، باعتباره مستشرقاً، لصيق الارتباط بموضوعنا. فما عيب هنري كوربان في نظر مؤلفنا؟ عيبه أنه آمن، ككثيري المستشرقين، بخصوصية المنهج التاريخي وأراد «تطبيق على التصوف الإسلامي»، وبالتحديد على «حكمة الإشراف» كما تتمثل في التصوف الإسماعيلي وفي «أعمال السهروردي بوجه عام»^(٣٧٨). ولكن ما إن يقر في ذهننا أن هنري كوربان «وهو مقدم السهروردي وناسر مؤلفاته» هو نموذج للمستشرق الذي يصر على «الاكتفاء بالمنهج التاريخي»، «إما عن حسن نية لايمان المستشرق بالمنهج التاريخي الذي أثبت جدارته في موضوعات حضارته الخاصة، وإما عن سوء نية لتفريغ الحضارة الإسلامية من مضمونها»^(٣٧٩) حتى «نفجاء» (?) بحكم يستثني كوربان تحديداً من حكم الأدانة العام الصادر على جمهرة المستشرقين لأنه من القلة القليلة التي خرجت على أهداف الاستشراق ومناهجه معاً، والتي استطاعت أن تتابع تطور مناهج العلوم الإنسانية في القرن العشرين وأن تد الثورة المنهجية إلى مجال الدراسات الإسلامية لتحررها بالتالي من أحادية المنهج التاريخي والوضعي الموروث من علموية القرن التاسع عشر: «ما ظهرت معظم المناهج الاستشرافية في القرن التاسع عشر الأوروبي، سادها المذهب الوضعي السائد، فخرجت وضعية تاريخية إلى أقصى حد، واستقر المستشرق في القرن العشرين على هذا المذهب فلم يفارقه، وأصبح متخلفاً عن زميله الباحث الأوروبي في العلوم الإنسانية. وإذا كان الباحثون الأوروبيون قد ثاروا على المناهج الوضعية في القرن التاسع عشر، فإن زملاءهم المستشرقين لم يفعلوا بالمثل، وظلوا متخلفين فكرياً ومنهجياً لأن الدوافع ثابتة، وأهداف الاستشراق لم تتغير، ولم يخرج على هذا إلا القليل الذي تابع تطور مناهج العلوم الإنسانية... نذكر مثلاً سميت W.C. SMITH وجهوده في وضع الحضارة الإسلامية ضمن علم تاريخ الأديان، وجهود فون جرونباوم VON GRUNEBaum في وضع الحضارة الإسلامية ضمن الحضارات المقارنة مستعملاً المنهج البنائي، ومحاولات كوربان H. CORBIN واستعماله المنهج الفينومينولوجي وتحليل الوجود الإنساني من أجل دراسة التصوف الإسماعيلي خاصة»^(٣٨٠).

ولكن إذا كان هنري كوربان يتحول بضربة من عصا التناقض المحض من سوء النية إلى حسنها. ومن القاعدة إلى الإستثناء في مجال الدراسات الإستشرافية مناهج ودوافع وأهدافاً، بل إذا كان منهجه

بالذات يُعتمد فينومينولوجياً ومستحقاً للثناء بعد أن كان عُمد تاريخياً ومستوجباً للذم، فإن هذا التقييم التناقضي لا ينطوي على خطورة خاصة في حد ذاته، إذ أنه يبقى محصوراً بالمجال المعرفي بحياديته وموضوعيته المفترضة بدون أن يجاوزه إلى المجال الإيديولوجي المثير^(٣٣) للحساسية. وبالمقابل، فإن «ثقافة الفتنة» هي ما تتمخض عنه ممارسة حسن حنفي للمعبة التناقض عندما ينتقل من العكس إلى العكس في الحكم على المفكرين بدالة انتمائهم الطائفي. ففي نص أول يشيد بـ «شibli شميل، فرح انطون، نقولا حداد، يعقوب صروف، إلخ» لأنهم مثلوا التيار التتوييري والنهضوي الذي احتضن «الفكر الطبيعي العلمي ودراسة المجتمعات على نحو علمي»^(٣٤). وفي نص ثان يعود إلى الإشادة بـ «شibli شميل ويعقوب صروف وولي الدين يكن ونقولا حداد واسماعيل مظهر وسلامة موسى وغيرهم» لأنهم كانوا رواداً «لفكر المادي في فكرنا المعاصر» ويسخر من منتقديهم من السلفيين والتقليديين ممن رشقوهم بتهمة الإلحاد «لأنهم يدعون للسببية ويؤمنون بحتمية قوانين الطبيعة ويروجون لنظرية النشوء والارتقاء»^(٣٥). وفي نص ثالث يكرر الإشادة بهم - مع توسيع القائمة - لأنهم دعوا إلى «تأسيس نظرة علمية للكون وإقامة مجتمع علمي أو دولة علمية تصلح من سيرنا الأعرج ومن نظرتنا العوراء... وقد حمل هذه الدعوة منذ القرن الماضي: شibli شميل، وفرح انطون، ويعقوب صروف، ونقولا حداد، وولي الدين يكن، وفي هذا القرن: اسماعيل مظهر، وسلامة موسى، وزكي نجيب محمود، وفؤاد زكرياء»^(٣٦). ولكننا ما نكاد نطمئن إلى إيجابية الدعوة التي حملها هؤلاء المفكرون، ولا سيما إلى أصالتها بالنظر إلى أن هذه «الدعوات المعاصرة لإنشاء فلسفة علمية لها ما يؤصلها في تراثنا الفلسفي القديم ولا تحتاج إلى نقل عن التراث الغربي الذي هو في ذاته في هذا الموضوع استمرار لتراثنا القديم»^(٣٧)، حتى «نفاجاً» (٩٩) بالبنان الذي أشير به إلى كل أولئك ينقلب إلى أصعب اتهام، فإذا بهم موضع طعن وتجريح من حيث كانوا موضع إشادة وتقريظ، أي من حيث «أصالتهم» التي بُنيت لهم النص السابق والتي ينفيها عنهم نفيًا قاطعاً النص الآتي: «تخاطر هذه الفئة بالوقوع في التقليد، وباستعارة تجارب سابقة، وبالوقوع في العمومية ونسيان الخصوصية، وقد يصل الأمر إلى حد الخيانة للواقع بالإضافة إلى التبعية الفكرية التي قد تصل أيضاً إلى حد المعاملة، وذلك لصور الجيد عن بيئة ثقافية مغايرة لبيئة الثقافة الوطنية، وهي في الغالب البيئة الأوروبية، سواء كانت الدعوة إلى النظم الليبرالية أم إلى النظم الاشتراكية. لذلك كان أنصار التجديد متأوربين، سلوكياً أم ثقافياً... فنظراً لانقسام عديد من المثقفين عن التراث القديم نتيجة للاغتراب الحضاري فإنهم لا يجدون بديلاً إلا في التراث الغربي... وذلك أن أكثرية هذه الفئة تربطها بأوروبا أوشاج ثقافية أو دينية. فقد تربت في مدارس غربية خاصة، دينية أم علمانية، كما نشأت في الغرب وتكونت ثقافياً فيه، وتظن إن التراث القديم تراث إسلامي لا يرتبطون به دينياً أو ثقافياً. فمعظم الداعين من المفكرين المسيحيين مثل سلامة موسى، شibli شميل، فرح انطون، يعقوب صروف، نقولا حداد، لؤيس عوض، ولیم سليمان، مراد وهبة، وأقلهم من المسلمين مثل اسماعيل مظهر»^(٣٨).

وفي نصوص كثيرة أخرى يتمتع حسن حنفي عن ذكر الأسماء بالتفصيل، ولكنه يرمي «والعلمانيين المسيحيين» جملة، وبخاصة «نصارى الشام» منهم، بـ «الطائفية الضمنية أو الصريحة»^(٣٩) وبالعالمية «للغرب المسيحي الذي ينتعشون إليه بالولاء»^(٤٠) وبالقِيام «بدور الوكلاء لثقافات الآخر ومذاهبه عند الأنا»^(٤١). وإزاء مثل هذه الممارسة المفجعة لـ «ثقافة الفتنة» ما كنا إلا لنمسك - خجلاً - عن الدخول في أي مناقشة لولا أن في حوزتنا نصوصاً ثلاثة يتولى فيها حسن حنفي الرد - على نحو ما عوّدنا - على حسن حنفي، بما يغني عن كل تدخل من جانبنا. النص الأول لا يغني عن «تلك الفئة» تهمة التقليد فحسب، بل يغالي إلى حد إسناد الأصالة إليها وجدها ونفيها عن كل ما عداها: «أما نحن في علاقتنا بالغرب فقد حدث تجديد لتراثنا الفلسفي إبتداء من الغرب وليس تطويراً لفكرنا الفلسفي القديم إلا عندما نحاول التاصيل والبحث عن الجذور كما حدث في «نظرية التطور» في القرن الماضي عند شibli شميل وتاصيلها عند أبي العلاء المعري وإخوان الصفا وأبي بكر بن بشر، وعند اسماعيل مظهر في هذا القرن. ثم أثرتنا في جبلتنا هذا الإنزواء عن الحضارة المجاورة، واتهمنا كل فكر نشارف عليه بأنه فكر

مستورد دخيل يقضي على أصالتنا وترابنا وأرضنا وشخصيتنا وذاتنا وقوميتنا فنقف منه موقف المعارضة والرفض والهجوم^(٣٣٣). ونجد العذر في ذلك بدعوى أنها ثقافة الأجنبي وحضارة المستعمر، ونحن نهذف إلى تأكيد الذات وإثبات الهوية الضائعة. ومع ذلك وقعنا في تقليد الغرب دون احتوائه، وبخلت الثقافة الغربية في فكرنا القومي دون أن نشعر^(٣٣٤). أما النص الثاني فينبغي عن «تلك الفئة» تهمة التنكر للتراث الاسلامي؛ فرداً على سؤال وجهه إليه سائله عن رأيه في موقف من «رفضوا التاريخ والتراث العربي الاسلامي رفضاً قطعياً، منهجياً وأخلاقياً» أجاب حسن حنفي وكأنه نسي أنه هو الذي أصدر شبهة هذا الحكم في النص الذي استشهدنا به للتو من كتابه «التراث والتجديد»؛ «لا يوجد في الأساس موقف كهذا. فحتى لو تفحصنا ذلك عند ما يسمى بفكرنا المعاصر وممثليه: شبلي شميل والتيار المادي الدارويني... حتى هؤلاء كانوا يرون في التراث الاسلامي جوانب إيجابية كثيرة تساعد الأمة على النهوض، وهم لا يقفون كتقيض كامل للتراث»^(٣٣٥). أما ثالث النصوص فإنه إذ يعود إلى نفي تهمة التنكر للتراث الاسلامي يقلب الآية إلى عكسها فيما يتعلق بتهمة العمالة للغرب، فيضع الطليعة من «تلك الفئة» في طليعة المناضلين ضد الهيمنة الحضارية للغرب: «أهل الكتاب يمثلون جزءاً من تراث الأمة وتاريخها الوطني ونضالها ضد الاستعمار. بل إن الطليعة الثورية فيهم تعتبر الاسلام تراث الأمة وتسميه «الاسلام السياسي» وتربطه بنهضة مصر، وبحضارة الشرق، ولا فرق في ذلك بينه وبين الكنيسة الشرقية في مواجهة الاستعمار الغربي. يحافظ على إبداع الشعوب التاريخية، ويسترد من الغرب «فائض القيمة التاريخي»، ويرفض الهيمنة الحضارية للغرب (ويمثل هذا التيار صديقتنا د. أنور عبدالمك في دراساته ومقالاته الجديدة). ومنهم من يكشف عورات «الحوار بين الأديان» وسيطرة الاستعمار على مؤتمراته من أجل احتواء الشعوب الاسلامية وخداعها بالإخاء الديني، ووقوعها في براثن الاستعمار الجديد من خلال الحب الإلهي في مواجهة الخطر الإلحادي ومن أجل الإبقاء على النظم التقليدية في البلاد الاسلامية، وبيان مواقف الكنيسة الوطنية في مواجهة الاستعمار الغربي، ووحدة الأمة في لحظات الخطر ومواقف النضال المشترك (ويمثل هذا التيار د. وليم سليمان في كتبه ومقالاته»^(٣٣٦).



- (١) فؤاد زكريا، مستقبل الأصولية الإسلامية: بحث نقدي في ضوء دراسة للدكتور حسن حنفي، «في مجلة: فكر، العدد ٤ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٤)، ص ١٧.
- (٢) التعبير لحسن حنفي نفسه في نقده محاولة كارل ياسبرج تخريج إلهاد نيته على أنه إيمان. انظر: حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٣٢٥ - ٣٣٦. ومع أننا نتفق مع حسن حنفي على تعريف العبارة المتناقضة بأنها تلك التي «يلقي نصفها الثاني نصفها الأول»، إلا أننا لا نجاريه في توكيده أن مثل هذه العبارة «لا تقول شيئاً». وسوف نرى لاحقاً، من وجهة نظر تحليلية نفسية، ما يمكن أن نقوله في حالة حسن حنفي نفسه.
- (٣) حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣)، ص ١١٩.
- (٤) المصدر نفسه، ص ٧ - ٨.
- (٥) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢١٩ - ٢٢١.
- (٦) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١١٢.
- (٧) المصدر نفسه، ص ٦٨.
- (٨) المصدر نفسه، ص ١٥٧.
- (٩) المصدر نفسه، ص ٦٩.
- (١٠) حسن حنفي، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ٨٦.
- (١١) المصدر نفسه، ص ١١٩، ونلاحظ بالنسبة أن الشواهد المأخوذة من في فكرنا المعاصر تعود زمنياً إلى عام ١٩٧٠، بينما يعود الشاهدان المأخوذان من التراث والتجديد إلى عام ١٩٨١، وهذا ما يصلح دليلاً على انقطاع أو تحول في التطور الفكري.
- (١٢) المصدر نفسه، ص ٦١.
- (١٣) المصدر نفسه، ص ٦١.
- (١٤) المصدر نفسه، ص ٦١.
- (١٥) المصدر نفسه، ص ١٢٩. ولنشر عابرين إلى أن كلام حسن حنفي عن «الوحي باعتباره علماً محكماً» هو استعارة مباشرة، لا مواربة فيها، ولكن بعد إثابة «الوحي» مناب «الفلسفة» (راجع مقالة موسرل المشهورة عام ١٩١١: «الفلسفة باعتبارها علماً محكماً Philosophie Als Strenge Wissenschaft».
- (١٦) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول: المقدمات النظرية (القاهرة: مكتبة المدبوي، ١٩٨٨)، ص ٨٢.
- (١٧) المصدر نفسه، ص ١٤٠.
- (١٨) حسن حنفي، دراسات إسلامية (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٣٢٨.
- (١٩) المصدر نفسه، ص ٣١٧.
- (٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٩.
- (٢١) المصدر نفسه، ص ٢٩٢.
- (٢٢) حنفي، التراث والتجديد، ص ١١٨.
- (٢٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣١٩.
- (٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٢٨.
- (٢٥) ماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟ هو بالفعل، عنوان أحد المقالات العشرة التي يتألف منها كتاب دراسات إسلامية.
- (٢٦) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١١١.
- (٢٧) المصدر نفسه، ص ٣١٨.
- (٢٨) حسن حنفي، «من بيروت إلى النهضة: أسئلة واختيارات»، في مجلة: الثقافة الجديدة (الدار البيضاء)، السنة ٧، العدد ٢٩ (١٩٨٣)، ص ١٧. (للتسويد في النص الأصلي).
- (٢٩) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٧.
- (٣٠) في: اسنجر، تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ١٦٥ - ١٦٦.

- (٢١) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٥٩.
- (٢٢) المصدر نفسه، ص ٧٢.
- (٢٣) المصدر نفسه، ص ١٩١ - ١٩٢.
- (٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٨ - ٣٠٩.
- (٢٥) حسن حنفي، «المسلمون في أسيا» في: اليسار الإسلامي (كانون الثاني/يناير ١٩٨١)، ص ١٦١.
- (٢٦) حنفي، التراث والتجديد، ص ٧٠.
- (٢٧) المصدر نفسه، ص ٧١.
- (٢٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٧.
- (٢٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ٧١.
- (٤٠) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١١٧.
- (٤١) المصدر نفسه، ص ١٩٢.
- (٤٢) المصدر نفسه، ص ١٧٩.
- (٤٣) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٨٠.
- (٤٤) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٠.
- (٤٥) حسن حنفي، «هل يجوز شرعاً الصلح مع بني إسرائيل؟»، في: اليسار الإسلامي (كانون الثاني/يناير ١٩٨١)، ص ١٠٠.
- (٤٦) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٢٦.
- (٤٧) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٢.
- (٤٨) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٢٦.
- (٤٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٢. ولنلاحظ بالمناسبة أن إشكالية الأصل والفرع في العلاقة بين الواقع والفكر لا تجد حلها المزدوج عند حسن حنفي في معكوسيتها فقط، فهناك أيضاً حل ثالث: «فلا الواقع يُستنبط من الفكر ولا الفكر يأتي من الواقع» (التراث والتجديد، ص ٢٩)، وإنما «الوحي هو مصدر الفكر» (التراث والتجديد، ص ٢٨) مثلاً هو «مصدر التراث» (التراث والتجديد، ص ٢٩).
- (٥٠) المصدر نفسه، ص ١٢.
- (٥١) في: تربية الجنس البشري، ص ١١١.
- (٥٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٥٩.
- (٥٣) حنفي، في: اليسار الإسلامي، ص ١٠٠.
- (٥٤) المصدر نفسه، ص ٩٩.
- (٥٥) «ماذا يعني اليسار الإسلامي؟» في: اليسار الإسلامي، ص ١٩.
- (٥٦) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٤٤.
- (٥٧) المصدر نفسه، ص ١٤٥.
- (٥٨) لسنج في: تربية الجنس البشري، ص ١٧٨.
- (٥٩) المصدر نفسه، ص ١١٠.
- (٦٠) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٣٩. ولنا عودة إلى دلالة هذا الاستثناء للإسلام من التاريخية.
- (٦١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٧.
- (٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٦ - ٢٢٧.
- (٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٧ - ٢٢٨.
- (٦٤) لا يتسع المجال هنا لإجراء دراسة مقارنة، ولكننا لا نستطيع إلا أن نشير إلى أن نقد حسن حنفي للمذهب التاريخي والمناهج التاريخية يكرر، بصورة حرفية أحياناً، نقد هوسرل لهما في مقاله/ كتابه الفلسفة باعتبارها علماً محكماً، أي الفلسفة باعتبارها علم الحقيقة المطلقة التي تقصّر عن إدراكها النسبية التاريخية.
- (٦٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٤ - ٧٢.
- (٦٦) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٢٣.
- (٦٧) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

- (٦٨) في: لسنج، تربية الجنس البشري، ص ٧.
- (٦٩) حنفي، دراسات اسلامية، ص ١٧٧.
- (٧٠) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٥٥.
- (٧١) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٨.
- (٧٢) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٨٤.
- (٧٣) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٧.
- (٧٤) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٨٤.
- (٧٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ٧١.
- (٧٦) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٨٤.
- (٧٧) حسن حنفي، دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ١١٤.
- (٧٨) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٣١.
- (٧٩) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٢٨٣.
- (٨٠) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٢٩.
- (٨١) حنفي، من العقيدة الى الثورة، مج ١، ص ٤٠١.
- (٨٢) المصدر نفسه، مج ١، ص ٣٩٩ - ٤٠٠.
- (٨٣) حنفي، من العقيدة الى الثورة، مج ٢: العدل، مج ٥: العمل والايمان - الامامة (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص ٢٧ و٤٦.
- (٨٤) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٠٢.
- (٨٥) في: حنفي، اليسار الاسلامي، ص ٤٣ - ٤٤.
- (٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.
- (٨٧) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٢١.
- (٨٨) في: حنفي، اليسار الاسلامي، ص ١٤.
- (٨٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ٧٧.
- (٩٠) المصدر نفسه، ص ٥٥.
- (٩١) حنفي، من العقيدة الى الثورة، ص ٦٥ - ٦٦.
- (٩٢) في حنفي، اليسار الاسلامي، ص ١٦٩.
- (٩٣) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٦٩.
- (٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٧. وقد يكون من المفيد، دعماً للتخليط السائد في هذا المجال، التذكير بأنه إن يكن لفظ «الدين» ورد في القرآن ٩٦ مرة، فإن لفظ «الدولة» بالمقابل لم يرد مرة واحدة.
- (٩٥) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٢٨.
- (٩٦) حسن حنفي، الحركات الاسلامية في مصر (بيروت: المؤسسة الاسلامية للنشر، ١٩٨٦)، ص ٤٨. ولعل مما يخفف قليلاً من وقع التناقض هنا نسبة هذا الكلام إلى سيد قطب الذي أخذ بدوره فكرة حاكمية الله ضد حاكمية البشر عن أبي الأعلى المودودي، والذي يعلن مؤلفنا - في الأحوال جميعاً - أن مشروعه في تحويل العقيدة إلى ثورة «يستأنف العمل العظيم الذي بدأه الإمام الشهيد سيد قطب» (انظر: من العقيدة الى الثورة، مج ١، ص ٤١).
- (٩٧) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٢، ص ٤٢٨.
- (٩٨) «من يهرب إلى النهضة»، في: الثقافة الجديدة، ص ١٤. ومهما يكن، فإن كلاماً يمثل هذه الخطورة الايديولوجية لا يكفي لنقضه أن تثبت تناقضه مع كلام أو نص آخر لصاحب الكلام نفسه. فلا بد من التوقف أيضاً عند الدعوى بأن الحاكمية الربوبية منصوب عليها في الوحي. ويدهي أن الاعتراض الأولي يمكن أن يأخذ شكل طعن في منهج النص من أساسه - وسوف نرى لاحقاً أن لحسن حنفي نفسه اعتراضات جذرية على منهج النص. ولكن الاعتراض الأكثر سداداً هنا هو ذلك الذي يتضمن بدلالات اللفاظ وعلم التفسير. فعبارة «إن الحكم إلا لله» قد وردت فعلاً في ثلاث آيات قرآنية، ولكن ليس بالمعنى السياسي للحكم، بل بالمعنى العبادي والمفدي والخلقي، أي ليس بمعنى الحكومة GOUVERNEMENT، بل بمعنى الحكم JUGEMENT أي الإيمان والكفر والشرك والفسق، والفصل في الحق والباطل، ومعرفة النيات والداخل، الخ، وذلك كما يتضح بداهة من نصوص الايات الثلاث: «إن الحكم إلا لله

يقص الحق وهو خير الفاسلين» (القرآن الكريم، «سورة الانعام»، الآية ٥٧)، ﴿إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه﴾ (المصدر نفسه، «سورة يوسف»، الآية ٤٠)، ﴿إن الحكم إلا لله عليه توكلت وعليه فليتوكل المتوكلون﴾ (المصدر نفسه، «سورة يوسف»، الآية ٦٧). وقد ورد فعل «حكم» ومشتقاته ٨٩ مرة في القرآن الكريم بمعنى قضي وفصل، الخ، بدون أن يرد مرة واحدة بمعنى الليبرالية.

(٩٩) نلاحظ أن حضارة الوحي لا تعني شيئاً آخر سوى الحضارة الدينية، ولكن حسن حنفي يؤثر لفظ «الوحي» على لفظ «الدين»، لأن لفظ الدين أصبح لفظاً سلبياً خالصاً لا يؤدي المعنى المقصود به، «حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٦».

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٥٩ - ٦٠.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(١٠٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٧.

(١٠٤) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦١.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(١٠٦) حسن حنفي هو القائل، بالمناسبة، في موضع آخر إن «النبوة أقل من المعرفة الطبيعية» لأن يقينها المستمد من الوحي وحده، ليس يقيناً عقلياً رياضياً، كما هو الحال في المعرفة الطبيعية، بل يقيناً خلقياً، (في الفكر الغربي المعاصر، ص ٦٤).

(١٠٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٨.

(١٠٨) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦١.

(١٠٩) المصدر نفسه.

(١١٠) لا يميز المناطق بين مبدأ التناقض ومبدأ عدم التناقض لأنهما عندهم شيء واحد، إذ أن التناقض لا يمكن أن يكون مبدأ. ولكن التمييز بالنسبة إلى فكر حسن حنفي واجب لأن التناقض عنده مبدأ، بل ربما المبدأ الأوحد.

(١١١) في: اليسار الإسلامي، ص ٢٢.

(١١٢) نلاحظ أن المؤدى التخفيفي الذي تحمله عبارة «الغالب أن...» لا ينقض الحكم التعميمي الذي تتضمنه عبارة «كل الحضارات...» فلو كان قصد المؤلف التخفيف حقاً لكان الأجدر به أن يقول: «الغالب أن أكثر الحضارات... الخ».

(١١٣) هنا تقلب الحضارة الأوروبية نفسها إلى حضارة مركزية بعد أن كانت، في الشاهد السابق، مثال الحضارة الطرفية.

(١١٤) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣١ - ١٣٢.

(١١٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٤٣.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٢.

(١١٧) المصدر نفسه.

(١١٨) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٢٩.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ١٣١.

(١٢٠) في اليسار الإسلامي، ص ٢٨.

(١٢١) المصدر نفسه.

(١٢٢) المصدر نفسه.

(١٢٣) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٣.

(١٢٤) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٣ و٢٤.

(١٢٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٠٩.

(١٢٦) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣١٩.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٢١.

(١٢٨) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢١.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(١٣٠) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٧٦.

(١٣١) حنفي، التراث والتجديد، ص ١١٤.

(١٣٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٣.

- (١٣٣) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٢٥. والتسويد منا.
- (١٣٤) وهي بالأصل منقولة عن الإمام الخميني.
- (١٣٥) حنفي، الحركات الإسلامية في مصر، ص ٢٠. والتسويد منا.
- (١٣٦) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج ١، ص ٤٠.
- (١٣٧) المصدر نفسه، ص ٩١.
- (١٣٨) المصدر نفسه، مج ٢: التوحيد، ص ٢٢٤.
- (١٣٩) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٢٢٨.
- (١٤٠) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٦٣.
- (١٤١) المصدر نفسه، ص ٣٣٦.
- (١٤٢) في: اليسار الإسلامي، ص ١٥.
- (١٤٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٣٦.
- (١٤٤) في: اليسار الإسلامي، ص ١٩٢.
- (١٤٥) المصدر نفسه، ص ٣٤.
- (١٤٦) في: الثقافة الجديدة، ص ١٢. وفي الشاهد تصحيف والصحيح مورفع بعضكم....
- (١٤٧) في: اليسار الإسلامي، ص ١٧٢.
- (١٤٨) التسويد منا والآية المقصودة: والله فضل بعضكم على بعض في الرزق.
- (١٤٩) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٧٧. وإنلاحظ بالمناسبة أن ثمة، بالإضافة إلى التناقض، خطأ في التأويل. فليس صحيحاً أن عمر بن الخطاب حرم الرق عندما قال لابن الأكرم: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟»، ولكن الصحيح أنه نهى عن استعباد الأحرار بدون أن يحرم استرقاق من تلدهم أمهاتهم عبيداً. فالرق كمؤسسة غير مكرم في الإسلام، حتى وإن يكن - كالمطلق - أبغض الحلال إلى الله.
- (١٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٠.
- (١٥١) في: اليسار الإسلامي، ص ٢٨.
- (١٥٢) كذا في النص، والصحيح «الملاة».
- (١٥٣) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٦٢؛ وانظر أيضاً، لبيستغ، تربية الجنس البشري، ص ٤٥ وحنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٢، ودراسات فلسفية أيضاً، ص ٢٠٨.
- (١٥٤) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٥٦٥.
- (١٥٥) حنفي، الحركات الإسلامية في مصر، ص ١٠.
- (١٥٦) ان تكرار التصحيف يؤكد السهو وينفي احتمال الخطأ المطبعي.
- (١٥٧) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٣٦. وهذا الانقلاب في الموقف لن يمنع مؤلفنا من الانقلاب على نفسه مرة ثانية عندما سيعود إلى التوكيد في الكتاب نفسه، ولكن في الجزء الخامس منه، بأن «التفصيل بين السابق واللاحق، بين السلف والخلف إنما يقوم على التصور الهرمي للعالم، وعندما سيجهز بانتصاره لـ «تصور آخر عكسي يجعل الخلف أفضل من السلف، والقرن المتأخر أفضل من القرن المتقدم: فوراغم تراث طويل وتجارب سابقة، وإمامهم بعيد ضخم من التجارب البشرية وخيرات الأجيال» (المصدر نفسه، مج ٥، ص ٣٢٠).
- (١٥٨) من المؤكد أن السهر هو الذي جعل مؤلفنا يتوهم قول الإمام مالك حديثاً نبوياً.
- (١٥٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٢، وانظر أيضاً: في فكرنا المعاصر، ص ١٨٣، ودراسات فلسفية، ص ١٣٧.
- (١٦٠) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٨٣.
- (١٦١) حنفي، الحركات الإسلامية في مصر، ص ٢٢.
- (١٦٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٩٦.
- (١٦٣) مدورة الاسطورة الديموغرافية هي آلية أخرى من آليات الدفاع عن الأنا في مواجهة ما نسميه بالجرح النرجسي التطوريولوجي. وعلى هذا النحو يتضاعف عدد سكان أوزبكستان ثلاث مرات وبنفس حجمهم الحقيقي، فيمصر ١٦ مليوناً حسب الاحصائيات العالمية خمسين مليوناً بقلم حسن حنفي!
- (١٦٤) في: اليسار الإسلامي، ص ١٨٩.
- (١٦٥) ينطوي النص بعد ذاته على مغالطتين: فليس صحيحاً، أولاً، أن تطرف الفلاسفة في التنزيه كان خوفاً من تشبيه

الأشاعرة: فالفلاسفة عاشوا وكتبوا وماتوا قبل الأشاعرة، والأشعرية هي التي توات دفن الفلسفة، والكندي نفسه سبق الأشعري بنحو قرن ونصف قرن من الزمن، ثم إن تزنيه الفلاسفة كان استمراراً بالأصري للتجريد في العقل اليوناني. وتحديد الكندي السلبى للذات الإلهية يكاد يكون ترجمة حرفية لتعريف الأفلاطوني البينوس وكليمنطوس الاسكندري - وكان يريده عنه - ه: ليس الله جنساً، أو فصلاً، أو نوعاً، أو فرداً، أو عدداً، أو عرضاً، أو موضوعاً؛ وليس كذلك كلاً، (انظر أميل برهيه، تاريخ الفلسفة، مج ٢، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، ط ١، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٣١٤).

(١٦٦) إنها مرة أخرى الذات الكلية القدرة: تعميم تام على أي مصدر خارجي للمذهب العقلي في تراثنا وتضخيم لامتداد لدورنا في نشوء هذا المذهب في تراث الغرب.

(١٦٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٧ - ٩٨.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٣.

(١٦٩) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ١٩ - ٢٠.

(١٧٠) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٢٥٢ و ٢٨١.

(١٧١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٥ - ٩٦.

(١٧٢) المصدر نفسه، ص ١٢١ - ١٢٢.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(١٧٤) الواقع أن كل هذه العمليات لم تكن إكراهية إلى هذا الحد، إذ كان موضوعها في الحقيقة الفلطين وإيس أرسطو. والفلطين ليس بحاجة إلى ملوئ ليصير إشراقياً: فهو من الأصل إشراقي.

(١٧٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٧٥.

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(١٧٧) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(١٧٨) حنفي، التراث والتجديد، ص ٥٠.

(١٧٩) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٣٢.

(١٨٠) حنفي، التراث والتجديد، ص ٥١. وما يزيد طين جملة هذه المتناقضات بل إن محاولة الفارابي دمج الان باعتبارها توفيقاً، بعد أن كان كليل لها اللثناء باعتبارها مثلاً طعملية الجمع وليس التوفيق، إذ أن الجمع محسوب لأنه يتم بين عناصر يمكن الجمع بينها في حين أن التوفيق مذكول لأنه يتم بين عناصر متباينة متضاربة (حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٣٢ - ١٣٣).

(١٨١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٧٦ و ٢٨٩.

(١٨٢) هذه ليست صورة مجانية، فالتناقض إلهي لأنه من علامات كلية القدرة، وكلية القدرة هي، كما سنرى، المكون المعلوم به لمحسن حنفي.

(١٨٣) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٢١.

(١٨٤) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٧.

(١٨٥) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٤٧.

(١٨٦) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٢١.

(١٨٧) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢١.

(١٨٨) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٤٧.

(١٨٩) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(١٩٠) في: اليسار الإسلامي، ص ٣٠.

(١٩١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٧.

(١٩٢) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٥٨.

(١٩٣) حنفي، الحركات الإسلامية في مصر، ص ١٩.

(١٩٤) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٣٩٧.

(١٩٥) المصدر نفسه، مج ١، ص ٣٩٢.

(١٩٦) نعتقد، بالمناسبة، أن سلفية لوثر لا تقبل المغارة والمائلة مع سلفية ابن تيمية. فلوثر أراد العودة إلى الكتاب ليفتح

ياباً إلى التقدم كانت تسده الكتيسة الكاثوليكية. أما ابن تيمية فقد أراد العودة إلى الكتاب ليفلق باب التقدم بالذي كان قَرَنَه المتزلة والفلاسفة. ومن هذا المنظور فإن محمد عبده ورشيد رضا كانا أقرب في سلفيتهما إلى لوتر منهما إلى ابن تيمية. والمسألة على كل حال ليست مسألة أفراد واختيارات شخصية، بل هي أيضاً مسألة تاريخ وشروط موضوعية: فافق التاريخ كان بالنسبة إلى ابن تيمية مسوداً بينما كان عصر نهضة في انتظار كل من لوتر ومحمد عبده ورشيد رضا.

- (١٩٧) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٨٣.
- (١٩٨) دراسات إسلامية، ص ١٤.
- (١٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.
- (٢٠٠) حنفي، التراث والتجديد، ص ٨٧.
- (٢٠١) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٨٤.
- (٢٠٢) المصدر نفسه، ص ٩٢.
- (٢٠٣) في: اليسار الإسلامي، ص ٦.
- (٢٠٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٨٨.
- (٢٠٥) هذا لن يمنع مؤلفنا، طبعاً، من أن يدافع هو نفسه عن الخلافة باعتبارها رمزاً لوحدة الأمة، ومن أن يتحدث بالتالي عن «جميع المسلمين بقضاء كمال أتاتورك عليها». انظر: اليسار الإسلامي، ص ١٥٩.
- (٢٠٦) حنفي، الحركات الإسلامية في مصر، ص ٢٤ - ٢٦.
- (٢٠٧) وربما أيضاً في آخر حلقاتها، وهي التي يشغلها حسن حنفي نفسه، ويتصرحه، وهو القائل في مقدمة: من العقيدة إلى الثورة إن حركة الإصلاح الديني تتسلسل من الأفغاني إلى محمد عبده إلى رشيد رضا إلى حسن البنا إلى سيد قطب ثم إلخ، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٤٩.
- (٢٠٨) في: اليسار الإسلامي، ص ٤٨.
- (٢٠٩) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٧٩.
- (٢١٠) هو اسم واحدة من عدة حركات سياسية/أيديولوجية أراد حسن حنفي تأسيسها.
- (٢١١) في: اليسار الإسلامي، ص ٦.
- (٢١٢) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٠٧.
- (٢١٣) المصدر نفسه، ص ١٠٥.
- (٢١٤) المصدر نفسه، ص ١٠٢ - ١٠٣.
- (٢١٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣٠.
- (٢١٦) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٠٧.
- (٢١٧) المصدر نفسه، ص ١٠٩ - ١١٠.
- (٢١٨) المصدر نفسه، ص ١٠٧.
- (٢١٩) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢١٤ و ٢٢٢.
- (٢٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٨ و ٢٢٢.
- (٢٢١) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٤.
- (٢٢٢) التعبير هو لجورج قرق في وصفه للثقافة التي أفرزتها الحرب الطائفية اللبنانية.
- (٢٢٣) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٧٦.
- (٢٢٤) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٧٢.
- (٢٢٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٣.
- (٢٢٦) المصدر نفسه.
- (٢٢٧) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٥.
- (٢٢٨) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٨٣.
- (٢٢٩) المصدر نفسه، ص ٥٨٢.
- (٢٣٠) المصدر نفسه، ص ١٢٠.
- (٢٣١) موقف سينقلب إلى عكسه كما سنرى لاحقاً.

- (٢٣٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٨٨ - ٨٩.
- (٢٣٣) حسن حنفي في حوار حول «الدين والتراث والثورة»، أجراه معه قيس خزعزل جواد، في مجلة: الوحدة، العدد ٦ (آذار/مارس ١٩٨٥)، ص ١٣٠.
- (٢٣٤) في: اليسار الإسلامي، ص ٤٥. وبالمناصفة، إن ممارسة «ثقافة الفتنة» تتخذ لدى مؤلفنا بعداً أكثر تعميقاً وشمولية، وربما أكثر خطورة أيضاً، عندما تجاوز «أهل الكتاب» إلى الفرق أو الطوائف الإسلامية. وحسبنا هذا الشاهد: «إن المستشرقين متعاطفون بطبيعتهم مع الشيعة على حساب أهل السنة. فالفكر الشيعي ونظرياته عن التوسيط والتجسد والإمام والسر أقرب إل الفكر المسيحي اللاططوني... فضلاً عن أن الشيعة كانوا باستمرار أقل معارضة للسيطرة الأوروبية، وكانوا مرتبطاً خصباً لإنشاء الفرق الدينية والاتجاهات السياسية الموالية للاستعمار» (حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٢).

لقد أن ألوان لطرح السؤال الذي لا بد أن يكون طال انتظار القارئ له: كيف يمكن أن تصدر كل هذه التناقضات عن عقل واحد؟ كيف يمكن لقلم واحد أن يمارس لعبة البدين اللتين تأخذ واحدهما منك ما تعطيكه الأخرى؟ كيف يمكن لمفكر واحد أن يقول الشيء وعكسه في آن واحد ومن جهة واحدة وبدرجة واحدة من الصدق الذاتي؟

إن محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة، التي قد تبدو للموهلة الأولى مستحيلة، ممكنة مع ذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار أن التفكير المنطقي ليس هو الشكل الوحيد للتفكير، وأن هناك إلى جانب التفكير المنطقي تفكيراً لامنطقياً وما قيل منطقي، وأن مبدأ عدم التناقض ليس علامة فارقة إلا للضرب الأول من التفكير، وأن التناقض ينفي المنطق وليس التفكير. ذلك أننا لا نستطيع أن ننكر أن الإنسان البدائي يفكر وإن كان لا يعرف كيف يقيم في الغالب علاقات منطقية بين الأشياء، وأن الطفل أيضاً يفكر وإن كان يجهل المقولات المنطقية، وأن الإنسان الهذائي كذلك يفكر وإن كان يقيم تفكيره على أساس خرق قوانين المنطق. بل نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك ونقول: إن التفكير اللامنطقي أو القبمنطقي يقوم هو نفسه على ضرب من المنطق، هو المنطق اللامنطقي أو المنطق القبمنطقي، أي المنطق الذي يستمد ماصدقه لا من الواقع الموضوعي، الذي ما وجدت المقولات المنطقية إلا برسم معرفته، بل من الواقع الذاتي للذات المتحصرة على ذاتها والتي لا تتعاطى مع العالم المحيط - هذا إذا تعاطت معه - إلا من خلال مقولات نفسية ووجدانية تقيم مع ناسه وأشياءه علاقات حب وكره، لا علاقات معرفة.

يقول حسن حنفي في معرض تحليله للباحث التراثي من التقيد بالنظرة العلمية والموضوعية الصارمة: «إن الاتجاه النفسي هو الواقع كله، سواء من قبل الجماهير المكونة للواقع أو من قبل المحلل الذي تتحدد رؤيته للواقع باتجاهه النفسي مهما قيل في الموضوعية والحياد»^(١).

وهذا التعريف نتبناه بدورنا بحرفيته. فعندما يضحى الواقع النفسي هو الواقع كله، أي عندما لا تعود مقومات الواقع كامنة فيه ولا أبنيتة قائمة فيه ولا مرجعيته عائدة إليه، يتوقف عمل المقولات المنطقية، بل تنتفي الحاجة إلى وظيفتها أصلاً. فالمقولات المنطقية هي أداة لبناء أو لتنظيم الواقع من حيث هو علاقات موضوعية. وهذه العلاقات تتضمن حتى ذاتية الباني أو المنظم. فلولو الواقع ومحله الواقع بل صخرة الواقع لانفلتت الذاتية من عقالها ولا بثلعت كل شيء حتى حاملها. وهذا ما يحدث تحديداً في الحالات الهذائية. ولكن الواقع، بعكس الذاتية، لا ينفلت من عقاله. فالشيء لا يمكن أن يكون إلا يكون في آن واحد، والشيء لا يمكن أن يكون هو الشيء وعكسه في آن واحد. والأشياء، حتى لو غرقت في أكثر حالاتها سديمية، تظل هي الأشياء، أي قابلة للتعلق، قابلة للبناء والتنظيم، بوساطة مقولات المنطق واكتشاف واقع الأشياء، أو الاصطدام به، هو الذي يتأدى بالكائن البشري، سلايلاً وفردياً، إلى اختراع ومعاودة اختراع المقولات المنطقية: الهوية، الزمان، المكان، الكم، الكيف، الخ. وكما لاحظ نيتشه فإن الفيلسوف، وليكن هراقليطس الميفاري، يستطيع بالفرض أن ينفي مبدأ الهوية وأن يضع التناقض؛ ولكنه عندما يتصرف في الواقع فإنه لا يتصرف على هذا الأساس؛ وإلا فما الذي يفسر أنه «إذا ما لقي في طريقه بئراً أو حفرة تحاشاهما»^(٢)؟ ولهذا أصلاً تجمع أجيال البشرية على اعتبار سن الرشد أهم مفصلة في تاريخ الفرد في مساره من المهد إلى اللحد: ففي تلك السن يكف الطفل عن أن يكون طفلاً ويصير مسؤولاً عن أفعاله بعد أن يكون اكتسب المقولات المنطقية كافة. وتدل أبحاث جان بياجيه، وهو من الثقات في كل ما يتعلق بتطور اللغة والفكر لدى الطفل، أن اكتساب الطفل لمقولات التفكير المنطقي والقدرة على إتمام العمليات المنطقية الأساسية، يتم في المرحلة ما بين السابعة والثانية عشرة، إذ ينجز الطفل في هذه المرحلة عملية الانتقال من طور «الفكر المتحصور على الذات» إلى طور «الفكر المنطقي» الذي يقيم أو يحاول أن يقيم بين الأشياء علاقات موضوعية^(٣). والحال أن هذه المرحلة تطابق، كما يلاحظ التحليل النفسي،

مرحلة الكمون، أي المرحلة التي تسجل فيها الغريزة الجنسية الطفلية، أو القيتناسلية، تراجعاً سوياً وصحياً استعداداً للدخول في مرحلة الجنسية الراشدة أو التناسلية. وهذا الترابط المحتمل بين النضوج المنطقي والمعرفي من جهة، وبين كبت الجنسية الطفلية والقيتناسلية من الجهة الثانية، يمكن أن تكون له أهمية فائقة في فهم وظيفة التناقض ودلالته في الحالة التي نحن بصدها. فإذا كان المعيار الأول للنضوج في سن الرشد هو اكتساب المقولات المنطقية، فإنه من الممكن قلب المعادلة والقول بأن خسران أولى المقولات المنطقية وأكثرها جوهرية، وتعني مقولة الهوية ومبدأ عدم التناقض، يمكن أن يعني، من وجهة نظر نفسية لا فيزيولوجية، معاودة للسقوط في المرحلة الطفلية. وبمعنى آخر، إن النكوص المنطقي يمكن أن يكون علامة نكوص نفسي. ومما يعزز هذا الاحتمال بأن الوظيفة التي يؤديها النكوص في الحالتين كليهما غالباً ما تكون واحدة: الإحياء النرجسي لكلية القدرة المفقودة. فعلى سعيد النكوص المنطقي نستطيع أن نلاحظ أن خرق مبدأ عدم التناقض يمكن أن يتبدى، بالنسبة إلى الفاعل المعني، وكأنه ضرب من منطق أعلى، قفزة إلى ما فوق المنطق وإلى ما بعد المنطق وليس ارتداداً نحو ما قبل المنطق وما دون المنطق. أية ذلك أن مبدأ عدم التناقض ليس قانوناً عادياً ومثل غيره من قوانين المنطق، بل هو مبدأ المبادئ قاطبة ومسلمة المسلمات كافة. فهو قانون الهوية، قانون الجوهر، بينما القوانين الأخرى قوانين للأعراض؛ ومن ثم فإنه، على حد تعبير أرسطو بالذات في وما وراء الطبيعة، المرجع الأخير لكل برهان والمنطلق الأول لكل مسلمة. وإذا كان هو المبدأ الذي يشترط كل مبدأ آخر بدون أن يكون هو نفسه مشروطاً بأي مبدأ آخر، فلا عجب أن يتبدى وكأنه مطلق إلهي آخر. وكل مطلق فإنه يحيل ذلك النسبي الذي هو الكائن البشري إلى جرحه النرجسي. ومن هنا وجد على الدوام بين الفلاسفة من يحلم بامتلاك القدرة على خرقه. وليس من قبيل المصادفة أن يكون نيتشه، وهو فيلسوف إرادة القوة، قد قرأه على أنه لا يجبر عن ضرورة أنطولوجية بقدر ما يمثل عرضاً من أعراض العجز البشري؛ وإن استحالة قول الشيء وضده تثبت عجزنا وليس حقيقة ماء⁽⁴⁾. وبما أن الاعتراف بالعجز غالباً ما يخفي حنيناً إلى كلية القدرة ونداء إلى الجبروت، فإن حل تلك الاستحالة غالباً ما يكون هو الهاجس الطاغى في ملكوت المنطق السحري لهذه العظمة. فممارسة التناقض امتياز إلهي، وكيف لا يكون جبل الأولب هو مقام المصاب بهذاء العظمة ما دام هو وحده الذي يستطيع، دون سائر البشر، أن يناقض نفسه بدون أن يقع في التناقض، وأن يقول الشيء وعكسه بدون أن يفقد الشيء شيئاً من مصادقه؟ ولا غرو أصلاً أن يكون المصاب بهذاء العظمة، بالإضافة إلى نفسه، هو الفيلسوف بامتياز. وكيف لا يكون هو كبير الخيميائيين ما دام أنفرد وحده، دونهم جميعاً، بوضع يده على سر الحجر الفلسفي؟

شبيه هذه الخيمياء وشبيه هذا الفوز بسر الحجر الفلسفي تلتقيهما في ملكوت النكوص النفسي. فبيت القصيد هنا أيضاً الإحياء النرجسي لكلية القدرة المفقودة. ولكن بدلاً من أن يأخذ هذاء العظمة في هذه الحال شكل تخل عن مكتسبات النمو المنطقي، يتليس شكل تخل عن مكتسبات النمو الجنسي - الطفلي لمرحلة الكمون. ماذا يكتسب الطفل في هذه المرحلة؟ إن الإجابة عن هذا السؤال قد تكون أسهل إذا عكسناه: ماذا يخسر الطفل في هذه المرحلة التي يدل اسمها بالذات، الكمون، على أنها مرحلة تخساره أكثر منها مرحلة اكتسبه؟ إنه يخسر الوهم، كما يجيبنا التحليل النفسي⁽⁵⁾. يخسر نظريات الجنسية الطفلية وأخيلها. يخسر أوهام كلية القدرة التي كان يراىء بها له مبدأ اللذة، ويبدأ باكتشاف قصوره ونسبته وتناهميه في عالم ليس هو محوره، ويتخل عن لغة الإنكار شبه الهذائية ليستبدلها بلغة أكثر واقعية هي لغة الاعتراف والتعريف. وهكذا فإن مرحلة الكمون، إذ تقطع الجسور مع الوهم، تمد بالمقابل الجسور نحو الواقع. ومن هنا كانت هي المرحلة التي يتم فيها اكتساب الأدوات الناطقة لمعرفة الواقع، أي المقولات المنطقية.

علام يقوم تفصيل كلية القدرة في مرحلة الجنسية الطفلية القيتناسلية؟ على نقين، أو بالأحرى على إنكارين كبيرين: إنكار الفارق بين الأجيال وإنكار الفارق بين الجنسين. فكلية القدرة لا تترضي للذات الطفلية المتمصرة حول ذاتها أن تكون مولودة من غيرها. فالطفل هو والد ذاته. وكيف تتولد الذوات من

غيرها ما دام الغير لا وجود له أصلاً في نظر الأنا الطفلي الممدود. الحدود إلى العالم كله؟ ومن هنا نفى الفارق بين الأجيال. غالباً لا وجود له كآب، وأبو الابن هو الطفل ذاته، والاب لا يملك شيئاً لا يملكه الابن. وهذه الرواية العائلية القائمة، كما تقضي القاعدة الذهبية لهذه العقلة، على أساس التوالد الذاتي، تتضمن مع نظرية جنسية طفلية تقويم هي الأخرى على مبدأ الواحدية. فكما أنه لا وجود إلا لوالد واحد وحيد هو الابن نفسه، كذلك فإن عضو التناسل لا يمكن إلا أن يكون واحداً وحيداً، وهو ذلك الذي يملكه الابن نفسه. والمتضمنات أو المستتبعات الجبروتية لهذه الواحدية الجنسية لا تخفى على العيان. فلو أقر الطفل بالاثنتيين الجنسية، أي بوجود الجنسين والفارق بينهما، لكان مضطراً إلى الاعتراف بوجود الآخر. والحال أن كل وجود للآخر يستشعر من قبل الذات، المحوثة في ملكوت قدرتها، على أنه انتقاص من وجودها. ثم إن تخيل العضو التناسلي الواحد الوحيد لا يغني عن الاعتراف بوجود الآخر فحسب، بل يستتبع مكسباً ثانياً. فهذا الآخر الذي تغني النظرية الواحدية الجنسية عن الاعتراف بوجوده هو بالضرورة موجود مؤنث وإلا لما كان هو الآخر ولما وجد أصلاً الجنسان والفارق بينهما. وبما أن الأنوثة في نظر الطفل الواحدي الرؤية هي واقعة ثانوية، لا أولوية، أي بمعنى أنه لا وجود للأنثى كإنثى، لأنها ليست إلا موجوداً مذكراً قد خُصي، فإن الواحدية الجنسية إذ تغني الطفل عن الاعتراف بالآخر، الذي لا مناص في هذه الحال من أن يكون كائناتاً مخصصاً، تتيج له أن يذود عن نفسه شر أفسح خطر يمكن أن يتهدد تماميته النرجسية، إلا هو خطر الخصاء المتوهم. وعلى هذا النحو يراكم الأنا القبتناسلي للطفل إنكاراته للواقع، ويتخذ من أخايله الجبروتية ضمانات لوقف نزيف الجرح النرجسي الذي تحدث فيه شفرة الواقع. ولكن بما أن النمو قانون بيولوجي، فإن الطفل لا يملك أن يبقى طفلاً ومرحلة الكمون هي التي تهيئ للدخول إلى عالم الراشدين، وللاتصال مع الطور الطفلي الذي تكون فيه السيادة، كل السيادة، لمبدأ اللذة إلى الطور الراشدي الذي يشتغل وفق مبدأ الواقع. على أن مرحلة الكمون - ومن هنا أسماها - ليست بعد ذاتها مرحلة معرفة بلدر ما هي مرحلة كبت. فسيروية المعرفة لا يمكن أن تبدأ ما لم تنقش أولاً غشاوة السوم. فليس للإنسان أن يصير ما هو إلا إذا كُت أولاً عن أن يكون ما ليس هو. فالطفل ليس كائناتاً إلهياً ليكون والد ذاته بذاته^(١). والطفل ليس كائناتاً راشداً ليكون، وهو طفل، مالكا، على صعيد القدرة التناسلية، لما لا يملكه سوى الراشدين، وعلى رأسهم مثقلهم الأول، الأب. وبعبارة أخرى، إن الطفل ليس كائناتاً مكتمل النمو، من حيث الأهلية التناسلية، ليكون خصم الأب ونذره وبديله كزوج للام. والطفل ليس كائناتاً أحادي الجنس، مكتفياً بذاته في حلقة دائرية من الوجود، كالدودة ينكح رأسها ذنبها، ليستغني عن وجود الآخر وعن جنس الآخر. والطفل أخيراً ليس بمنجي من «التأنيث»، الذي يقيم في وهمه علامة مساواة بينه وبين الخصاء، ليمارس مبدأ اللذة بلا رادع وليخرق القانون^(٢) بلا قصاص.

إن كبت جميع هذه الأوهام أو التحرر منها لا يمكن أن يتم بطبيعة الحال إلا على صعيد نظرية المعرفة. ف«تجاوز كلية القدرة له على الأخص جانب معرفي، وهو يتفعل عن طريق النفاذ إلى الواقع ومن خلال الاعتراف بالتبعية لهذا الواقع... فمع المراهقة، أي مع النمو الجنسي، تنتهي مرحلة الإنسان الحليمية^(٣)». ذلك أن «الحلم والجنسية الطفلية يرتبطان بعملية معرفية واحدة، هي الهلوسة، من حيث أنها «على حد تعبير فرويد في «تفسير الأحلام» «نمط عمل بدائي للجهاز النفسي جرى استيعاده بسبب عدم فعاليته»^(٤). وبما أن المنطق ونظرية المعرفة متضامتان، كما هو معلوم، في تاريخ تقدم الفكر البشري، فمن المباح لنا أن نفترض أن رفيقي الدرب هذين لا يفترقان أيضاً في سيرورة النكوص. وهذا ما يتيح لنا أن نعطي تأويلاً جديداً لظاهرة التناقض في التفكير التي رصدناها مطولاً لدى حسن حنفي. فالتناقض هو شكل التفكير النكوصي، بينما الهلوسة هي مضمونه. فبالهلوسة وحدها يمكن خرق مبدأ الهوية. فمنطقياً يستحيل أن يكون (أ) هو عكس (أ). ولكن بالهلوسة يمكن فعلاً أن يكون (أ) هو غير (أ) وعكس (أ). أفليس الحلم التالي هو من أكثر الأحلام تواتراً: «رايت فلاناً في المنام، كلا، لم يكن فلاناً. كان فلاناً ولم يكن فلاناً...؟» ولكن ما الهلوسة؟ أليست هي قراءة رغبة للواقع؟ فليس الواقع هو الواقع، بل الواقع هو

ما نريد أن يكونه أو ألا يكونه. الهلوسة إذن ليست ضرباً من المعرفة، بل إضراب بالأحرى عن المعرفة. الهلوسة ليست معرفة الواقع، بل إسقاط رغبتي أو ابتلاع رغبتي له. إنها الرغبة وقد صارت واقعاً، أو هي الواقع وقد سحرت الرغبة. ولكن هل كلية القدرة شيء آخر إلا هذا التعاطي السحري مع الواقع؟ كل ما نريده يكون لمجرد أننا نريده، وكل ما لا نريده لا يكون لمجرد أننا لا نريده. إرادتنا قدرة، وقدرةنا واقع، وليس من مسافة على الإطلاق بين إرادتنا وقدرةنا، ولا بين قدرةنا والواقع. نقول للأشياء: كوني، فتكون، ولا تكوني، فنزول من الوجود.

الهلوسة إذن تؤدي وظيفة التناقض إياها. فهي الأخرى لعبة إلهية، وممارستها وقف على ساكني جبل الأواب. فإن يكن الكائن البشري قابلاً للتعريف بأنه الموجود الذي تحدّ قدرته إرادته، ويحدّ الواقع قدرته، فإن الموجود الإلهي، الذي ما وجد كما رأينا إلا ليكون كل ما لا يستطيع الموجود البشري أن يكونه، هو كائن لا حدود لقدرة سوى إرادته ولا حدود للواقع الخارج له سوى قدرته المباطنة.

ومن هنا نستطيع أن نعاود قراءة جميع التناقضات التي رصدناها قراءة جديدة. فما هو متناقض هو أيضاً كل ما هو مرئي بعين الرغبة. فليس (أ) هو عكس (أ) إلا لأن (أ) هو مرة (أ) الواقعي ومرة (أ) الرغبتي. فالرغبة هي منطق اللانطق. والجدل الحقيقي ليس بين (أ) و(أ)، بل بين الرغبة والواقع، أي ليس (أ) هو الذي يناقض (أ)، بل الرغبة هي التي تناقض الواقع هو الذي يناقض الرغبة تارة.

لكن إذا كان كل شيء يضاد كل شيء، فكيف السبيل إلى معرفة الشيء من ضده؟ كيف السبيل إلى تمييز (أ) الواقعي من (أ) الرغبتي؟

شمة جملة يطيب لحسن حنفي أن يردها نقلاً عن ابن رشد: «الحق لا يضاد الحق»^(١). ومع أن لهذه المصادرة استثناءاتها^(٢)، فإنها تصلح لأن تكون المعيار المنشود إذا ما فهمنا «الحق» على أنه ما هو موجود حقيقة، أي تحديداً «الواقعي» بالمقابلة مع «الرغبتي». وهذه الواقعية هي التي تعني علينا أن نعود ثانية إلى التمييز بين شكل التناقض ومضمونه. فـ «أ» لا يمكن أن يكون عكس «أ» إلا من حيث الشكل فقط، أما في الواقع فإن (أ) لا يمكن أن يكون عكس (أ) لأن مضمون (أ) الأول ليس هو مضمون (أ) الثاني. ماهية هذا رغبتي، أما ماهية ذلك واقعية. ولواقع معيار لا يخطئ: فالعلامة الفارقة هي النقص، وبالتالي قابلية النقد. أما الموجود الرغبتي فهو بالمقابل الموجود المثالي، أو بالأحرى الموجود المؤمل الذي علامته الفارقة الكمال الذي لا يقبل غير التقريظ. وعلى ضوء النقد من جهة أولى، والتقريظ من جهة ثانية، نستطيع أن نفكك كل سلسلة التناقضات التي رصدناها لدى مؤلفنا. فكل (أ) مرفوع إلى منزلة المثال هو في الغالب^(٣) موجود خيالي من اختراع الوهم الهلوسي، وكل (أ) مخفوض القيمة أو منقود هو موجود واقعي من نتاج النشاط المعرفي^(٤). وحسبنا أن نعيد بسرعة تحليل بعض التناقضات من حيث المضمون، لا الشكل، هذه المرة.

لنأخذ أمثلة التناقضية بعكس ترتيبها السابق ولنبدأ بالافغاني. فالافغاني كما رأينا أفغانيان. ولكن أحدهما لا يناقض الثاني إلا لأنه يحمل الاسم نفسه، لا لأنه ينتمي إلى العالم نفسه. فهناك الافغاني المخيّل، المهلوس به، عنقاء الثورة الدائمة وصاحب محاوله كبرى للتركيب الفلسفي. ولكن هناك أيضاً الافغاني الحقيقي، الافغاني الواقعي، الافغاني المنظور إليه بعين المعرفة، أي بعين التقييم الموشوعي والنقدي، وهو الافغاني المحدود بحدود عصره، الافغاني الذي ما كان له إلا أن يكون مصلحاً دينياً - ومن النمط التقليدي - لا أن يكون فيلسوفاً. وهذا الافغاني الثاني، الحقيقي، يملك على كل حال أوراقه الثبوتية. فما يؤكد أنه هو هو الافغاني، وليس ذلك الآخر، هو أن متاعه من الفلسفة كان ضحلاً، وفي حدود المتاح في سياق عصره ولا يتعدى، على حد تعبير حسن حنفي، «الأقاييل»؛ وأن أسلوبه كان «أسلوب الخطابة والإنشاء ولغة التشبيه والاستمارة» (فضلاً عن السجع)؛ وأنه عندما تصدى لـ «دحض» داروين دحضه على منوال أهل عصره بسلح النكتة العامي: «دع زعم داروين هذا يمكن أن يصير البرغوث فيلاً بمرور القرون وكر الدهور وأن ينقلب الفيل برغوثاً كذلك»؛ وأنه حاجج في الفلسفة

وكانه يخطب من فوق منبر في جامع، فما وجد ما يصف به النيتشوية سوى أنها «جرثومة الفساد، وأرومة الآراد، وخراب البلاد، وبها هلاك العباد»؛ وأنه مارس النقد الفلسفي كما كان يمكن أن تمارسه جارة من أهل زمانه تُصلي جارتها في الحارة بنار لسانها، فقال في التشنيع على فلسفة التنوير: «مكانوا صدمة شديدة على بناء قومهم، وصاعقة مجتاحة لثمار أمهم، وصدماً متفاعلاً في بنية جيلهم، يمتنون القلوب الحية بأقوالهم وينفتقون السمع في الأرواح بأرائهم، ويزعزعون راسخ النظام بمساعيهم، فما رزئت بهم أمة ولا مني بشرهم جيل إلا انتكث قتله وسقط عرشه»^(١٤).

والفارابي أيضاً فاريابان. ولأنهما اثنان في الحقيقة، لا واحد، فإن تناقضهما لا يخلّ بمبدأ الهوية. أولهما الفارابي الذي يصح أن نقول فيه أنه من نتاج عمل مبدأ اللذة الذي يشتغل وفق نمط ملوسي. وذلك هو الفارابي المطلق فوق عصره وبنيته، اللامحدود بحدودهما، القادر على تربيع الدائرة وعلى الجمع لا بين «الحكيمن» فحسب، بل كذلك بين «المثال والواقع، الصورة والمادة، الآخرة والدنيا، النازل والصاعد، الداخل والخارج، إلى آخر ما يقوله الفارابي في محاولته الرائدة»^(١٥). وهذا الفارابي السومعي منسوج، كما هو واضح للعيان، من نسج كلية القدرة. فهو لا يخطئ حتى عندما يقع في واحد من أفدح الأخطاء التاريخية التي وقع فيها المثقفون من أهل عصره عندما نسبوا تاسوعات افلوطين إلى أرسطو، بل يبلغ في خطئه هذا وقمة الفكر، بحثاً عن الشامل، واتجأ إلى المحور، وإعادة التوازن بين أطراف الموقف الفلسفي، وانطلاقاً نحو الوحدةانية^(١٦). وهذا الفارابي المخلّق يكون، حتى وهو يشرح أرسطو، «هو الأصل وأرسطو هو الفرع»^(١٧)، بل إن الشرح نفسه كثيراً ما يكون أكثر فهماً من النص، وأكثر عقلانية، وأقرب إلى الصدق منه^(١٨). ولئن لقب الفارابي بالمعلم الثاني، فذلك لا يعيبه^(١٩)، لأن أسبقية المعلم الأول عليه أسبقية تاريخية محض، وهي، بحكم من أنها تاريخية، تقزّم أرسطو وتأسره في قمقمها بينما تترك للفارابي المارد، بحكم لاحيته، امتياز اللاتاريخية الإلهي: «إن أرسطو جزء من الحضارة اليونانية وداخل في جدل التاريخ في حين أن الفارابي خارج عنها وواصف لجدل التاريخ المستقل عنه»^(٢٠).

لكن هذا الفارابي الأسطوري، المثقني به بأعلى أصوات الهداء، بالسوبرانو كما يقال، لا يلبث أن يخلي مكانه لفارابي آخر أكثر واقعية بكثير، وبالتالي أكثر قابلية للوقوع تحت سلطان المعرفة، ومن ثم النقد. فهذا الفارابي الثاني، المختلف في الهوية جذرياً عن الأول، لم يربع دائرة ولم يأت مستحيلاً، وما زاد - كما كنا قلنا - على أن اقتحم باباً مفتوحاً إذ جمع بين حكيمين مجموعين أصلاً. وليس هذا فحسب، بل إن هذا الفارابي الثاني، الذي يصح أن يقال فيه إنه من نتاج عمل مبدأ الواقع الذي يشتغل وفق نمط معرّي، يبدو، ككل الكائنات الواقعية، مجبّلاً من طين النقص والزمنية والتبعية للعصر وللبيئة بل وحتى لبلاط سيف الدولة. وبالفعل، إن هذا الفارابي الآخر، الإشرافي، الافلاطوني والافلوطيني، قد أورثنا، لا تلك «النظرة التكاملية» الجامعة - وهذا تربيع آخر للدائرة - «بين المثالية والواقعية»، بل رؤية فيضية وهرمية للعالم وللدولة أضاعت على الحضارة العربية - الإسلامية وعلينا «فرصة تأسيس التاريخ» وفرصة اكتشاف مفهوم المساواة والمذهب الانساني الديموقراطي ودينامية الحراك الاجتماعي. هذا الفارابي الآخر، المتحمين بالتاريخ والمعين للتاريخ، لا يمكن التعاطي معه إلا من موقع نقدي على اعتبار أن النقد وسيلة واقعية لتغيير الواقع. وهكذا أتبع لحسن حنفي أن يكتب واحدة من أكثر صفحاته إشراقاً:

«كان من نتيجة نظرية الفيض على المستوى السياسي والاجتماعي أن تصور الفارابي المدينة الفاضلة دولة هرمية يطوها في القمة الملك أو الفيلسوف أو الرئيس أو النبي أو الإمام، ويطوها في القاعدة جماهير العمال والفلاحين والصيادين والمنتجين الذين يعملون بأيديهم ولا يفكرون بعقولهم. وتتفاوت الطبقات الاجتماعية بينهما بين الشرف والخسة، فتحت الحاكم الأوحده الذي يتشبه بالله في صفاته المطلقة تأتي طبقة الأدياء والمفكرين والشعراء والفقهاء. ويعد طبقة أهل النظر تأتي طبقة الوزراء وكبار موظفي الدولة والقواد أي طبقة الإدارة حتى تصل إلى صفار الموظفين والجنود. وعلاقة الطبقة العليا بالطبقة الأدنى منها علاقة أمر بأمور، فتأتي الأوامر من الأعلى ليتفدّها الأدنى.

هذا التصور الهرمي للعالم وللدولة والمجتمع وللإنسان في قواه النظرية والعملية يضع الواحد في

القمة والكثير في القاعدة، وهو تصور يقوم على الفطرة والاستعدادات الطبيعية والتناسق الكلي العام. لذلك، إذا فكر لنيف من جماهير المنتجين من الصناع والزراعيين والصيادين في الخروج على نظام الدولة أو الاعتراض يجب بترهم حتى يصح الجسم كله ببيت العضو الفاسد، وبالتالي استحالت المعارضة، وقضى على الصراع، وأصبحت كل طبقة في وضعها الاجتماعي قائمة فيه إلى الأبد كقدر محتوم لا تطرأ ولا تهبط. وكان الإنسان قد قدر مصيره ووضعه الاجتماعي إلى الأبد لا حراك له ولا قيام.

«هذا التصور الهرمي للدولة هو الذي سرى في نفوسنا حتى الآن، وشكل نظرتنا السياسية الحديثة. ففي القمة يوجد الرئيس الذي يجمع بين يديه جميع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. وهو الحكيم الملهم، العاقل، الفاضل، سليم الأعضاء، كامل الأوصاف، وبالتالي أصبحت نظمنا السياسية المعاصرة كلها وبلا استثناء نظاماً أوتوقراطية تقوم على تاليه الحاكم والتكرار للشعوب وغياب المؤسسات المستقلة. هذا التصور الهرمي للدولة هو المسؤول أيضاً عن الدولة البيروقراطية التي تقوم على سيادة الموظفين والتكنوقراط وعلاقة الأمر والمأمور. كما أنه وراء المجتمع الطبقي الذي يُعْمَى فيه الصراع بين الطبقات.

«وبالتالي يكون السؤال لعلماء اجتماع المعرفة والفلاسفة: هل الدولة الهرمية تبرير لنظام سيف الدولة الحمداني في الشام التي كانت تقوم على تعظيم الأمير ثم الشعراء والوزراء والقواد أم أنها نقل لنظرية الفيض على مستوى السياسة؟ ويكون السؤال أيضاً لكل من يود تحديث مجتمعاتنا: هل يُبْدا بتغيير نظرية الفيض وهي الجذر التاريخي والجراثيم النفسية في التصور الهرمي للدولة أم يبدأ بتغيير النظم الطبيعية الحالية لمجتمعاتنا التي ولدت نظرية الفيض في النفوس؟»^(٣).

وإذا انتقلنا الآن من الأشخاص إلى القضايا وجدنا رقعة المتناقضات محكومة بالإيقاع التناوبي عينه: فليست القضايا في حد ذاتها هي المتناقضة، ولكن التناقض هو سمة الحكم الذي يصدر عليها تارة من موقع مبدأ الواقع وطوراً من موقع مبدأ اللذة. وليكن مثالنا هنا قضية الوحي كمعطى مركزي للحضارات. فمن وجهة نظر مبدأ الواقع المعرفية تتعادل غالبية الحضارات المعروفة، كما رأينا، بصورها عن الكتاب كمعطى مركزي، إذ أن غالبية الحضارات البشرية كانت حتى الأمس القريب حضارات دينية. ولئن مثل الإسلام خاتمة حضارات الوحي، فليس للوحي بما هو كذلك، لا كتاباً ولا أنبياء، أن يكون موضوع تناقض وتفاخر. ولا يتربد حسن حنفي، في هذا الصدد، في الاعلان عن معتزليته ضد التصور الأشعري السائد منذ القرن الخامس للهجرة وحتى اليوم: «وفي مسألة النبوة لم يعيش المعتزلة أيضاً طويلاً إعلان استقلال العقل والإرادة وإكمال الوعي الإنساني بعد أن حقق الوحي غايته في تطور البشرية. فإكمال النبوة يعني إكمال الوعي الإنساني عقلاً وإرادة. ويسوء الحظ ساد التصور الأشعري القائم على حاجة الإنسان إلى نبي أو وحي يهديه إلى الحق ويرشده إلى سواء السبيل. فالدلائل على صدق النبوة ليس البرهان العقلي، بل هو المعجزة بمعنى خرق قوانين الطبيعة والسير ضد مجرى العادات، وتتخصص النبوة في النبي، ويتم المفاضلة بين الأنبياء، والانتهاه بأن آخرهم أفضلهم مع أن الأنبياء قد ساهموا جميعاً، كل حسب مرحلته التاريخية، في تقدم الوعي الإنساني... نزعنا النبوة من التاريخ ووضعناها في قلوبنا فأصبحنا بلا تاريخ، نصلي ونسلم على الأنبياء ونحتفل بمولد خاتم النبيين»^(٤). ومع أن الوحي يكاد أن يكون بالتعريف مرادفاً للتعالي، فإن حسن حنفي يرفض بشدة التعالي التاريخي للوحي: «الوحي ليس معطى من الله في لا زمان ولا مكان، بل هو تنزيل إلى البشر، وحلول في التاريخ، وتوجيه للوقائع، وحلول للمشاكل. ارتبط الوحي بالمجتمع وبالتاريخ وب حياة الناس اليومية وبأزماتهم وأفراحهم وأحزانهم»^(٥). ومن هنا معارضته لـ «العقلية الدينية القديمة التي ترى الوحي حاوياً كل حقيقة، والتي تلغي البعد التاريخي للوحي فتجعل مهمة التفسير هي استخراج حقائق هذا العمل من حقائق أو نصوص مصدق بها سلفاً»^(٦)، متأسية أنه «لا يمكن لوحي سابق توجيه تاريخ لاحق وإلا كان الوحي أكثر تخلفاً من التاريخ»^(٧). وليس المهم عمل الوحي في التاريخ بقدر ما أن المهم عمل التاريخ في الوحي، فحتى الحضارة العربية الإسلامية، التي تقدم النموذج الأكثر اكتمالاً لحضارة مركزية تصدر

عن الوحي كعطي مسبق، ما صارت هي الحضارة العربية الإسلامية إلا بفضل عمل الانسان التاريخي في الوحي: «ما نزل الوحي، وتم حفظه في الصدور، لم تنشأ الحضارة أيضاً لأن التدوين لم يكن قد ظهر بعد. وظلّ المسلمون يتناقلون القرآن ويروون الحديث شفاهاً». ولكن ما إن بدأ العرب بتعلم القراءة والكتابة، سواء اللغة العربية أو اللغات السائدة في العصر مثل الفارسية والسريانية واليونانية والرومانية والهندية وغيرها، وبدأ عصر الترجمة، وتأسس ديوان الحكمة، وبدأية المراسلات المكتوبة بين القواد والملوك، وتدوين الدواوين لعطاء الجند، وبدأ جمع القرآن مكتوباً في مصاحف، ثم بدأ جمع السنة بعد ذلك في الإصحاحات، بدأت الحضارة في التكون ونشأت العلوم^(٣١). وتصل هذا حماساً حسن حنفي للتاريخ والانسان والعقل إلى حد الإعلان عن عدم لزومية الوحي ورفض فكرة الحقيقة المعطاة سلفاً، ناهيك عن اتخاذها موضوعاً للتفاضل والتفاضل: «فسواء أخذنا الدرس من هيجل أو غصنا في تراثنا القديم فإن بإمكاننا القضاء على المصدر الثنائي للمعرفة ورؤية الوحي في الواقع بمعنى الوصول إلى حقائق الوحي عن طريق العقل، والعقل هو الواقع وهو التاريخ أيضاً. ومن ثم يمتي من أذهاننا الشك في المعرفة الانسانية ونؤمن بها ونؤمن بإمكانية الوصول إلى الحقيقة عن طريق الجهد الانساني الخالص، وندع هنا هذا الاطمئنان إلى حقيقة معطاة سلفاً فضلنا بها على سائر الأمم وتحتوي على كل ما تصل إليه الأمم الأخرى من حقائق»^(٣٢).

وينظم مؤلف «من العقيدة إلى الثورة»، في سياق ما يسميه هو نفسه استراتيجية الانتقال «من الدين إلى الحضارة، ومن الوحي إلى التاريخ، ومن العقيدة إلى الثورة»^(٣٣)، محاكمة حقيقية لمنهج الوحي والدليل النقلي في المعرفة. فعنده أن «المعرفة النظرية لا تتم كهبة مسبقة». والنص لا يثبت شيئاً، بل هو بحاجة إلى إثبات. ومصدر معرفة العالم لا يمكن أن يكون «ضارج العالم» والتعاليم، علاوة على أنه «يجعل الانسان محبث الجذور في الواقع... ومفتقراً في العالم»، لا يقدم أي ضمان لصحة المعرفة: «فلا يوجد صمام أمان إلا في وعي الانسان بذاته وليس في عقدة القبة السماوية التي تغطي الأرض». وأدفع خطأ يمكن أن نقرّفه معرفياً أن «نعلق مأسينا وهزائنا على مشجب لم يره أحد ولم ينقذ أحداً». وقد لا يكون كاليا القول إن النقل - الذي إلى الوحي مرجعيته - «لا يعطي إلا افتراضات»، لا «اليقين المطلق» كما يفترض السلفيون، بل لا بد من التنبيه أيضاً إلى أن النقل، بما له من سلطة ومن تجذر في الشعور واللاشعور معاً، قد ينيخ بثقله على العقل ويشله عن الاشتغال. ومن هنا يكون الشك، لا الإيمان، «أول الواجبات». ومما يعزز هذه الأولوية كون مجتمعاتنا «مجتمعات مؤمنة تعطي الأولوية للإيمان على النظر، وتجعل للإيمان «مضموناً غيبياً خالصاً» لا غرض له ولا موضوع سوى «التسليم الخالص دون مراجعة أو بيان أو حتى طلب دليل أو برهان». وتحت وطأة مثل هذه المجتمعات الإيمانية لا يمكن لغير الشك أن يكون «بداية للنظر» لأنه «يعني تطهير الذهن من الموروث حتى يمكن النظر ابتداءً من أوليات العقل وبداية الحس»^(٣٤).

ولكن هذا كله ما دمنا في نطاق مبدأ الواقع المعرفي، وبالتالي النقدي؛ أما «رقصة المناقضات» فلا تبدأ إلا مع الانتقال، أو التكوّن بالأحرى، إلى مبدأ اللذة الهلوسي، وبالتالي التحقيري - التعظيمي. فالعقل الذي كان مقدماً على الوحي، أو موازياً له عند الاقتضاء، باعتباره عضو المعرفة وأداة النقد، يتنازل عن مكانته للوحي باعتباره مصدر تلك الماهيات المثالية التي هي، بحكم مثاليتها، منبع مفيد لنرجسية تعظيم الذات. فبعد أن كان العقل هو ضامن يقين الوحي، يرتد الوحي ضامناً ليقين العقل، لأن حقيقة الوحي، على العكس من حقيقة العقل، حقيقة موضوعية مستقلة غير موضوعة من الأفراد الذين قد تلعب عليهم وجهات النظر والمصالح والأهواء والنظريات الأحادية الطرف^(٣٥). وحسبنا أن نقارن هنا بين موقف حسن حنفي من كل من لسينغ والسهوردي. فقد كان مأخذه على الأول أنه جعل وظيفة العقل، في علاقته بالوحي، بعدية وتبريرية: «يجعل لسينغ إذن وظيفة العقل تصحيحية تقويمية لشيء موجود سلفاً وإن كان مخلوطاً ومغلطاً، دون أن يكون مكتشفاً للحقائق أو واضعاً لها، فالوحي هو الذي يمد العقل بالحقائق ثم يقوم العقل بفهمها الفهم الصحيح وتخليصها مما علق بها من شوائب، ولكنه غير

قادر على الوصول إلى هذه الحقائق النظرية بمفرده. وهنا تبدو حدود فلسفة التنوير (في ألمانيا) وموقفها النسبي من العقل وحولها الوسط بين العقل والنقل، في حين أن الجناح الجذري في فلسفة التنوير في فرنسا وإنجلترا أثبت قدرة العقل على الوصول إلى حقائق الوحي بمفرده دون ما حاجة إلى الوحي^(٣١). ولكن هذا الموقف النقدي من لسينغ لأنه لم يقل بأولوية العقل ينقلب إلى موقف تقريظ وتغظيم للسهروردي لأنه لم يقل بثنائية العقل فحسب، بل كذلك بالبدئية المطلقة للوحي: «السهروردي ليس عبقرى في ذاته لأن الفكر الذي ينتسب إلى حضارة قائمة على الوحي، كالحضارة الإسلامية، لا يضع حقيقة أو يخلقها، بل يعرض حقيقة موجودة من قبل عليه أن يصوغها في قالب العصر في زمان ومكان معينين. الحقائق موجودة وهي حقائق الوحي، يأتي الفكر ويعرضها عرضاً إنسانياً خالصاً على مستوى البيئة الثقافية. ومن ثم فلا أثر للعبقرية الفردية، فالفضل كله يرجع للوحي، وبذلك تنحصر مهمة الفكر في بيان اتفاق الوحي مع روح العصر^(٣٢). وهكذا، وبجرة قلم ينفي مؤلف «نوازل إسلامية» صفة الفلاسفة من أهم فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية: فهم لا يعملون في خدمة العقل بل في خدمة الوحي، وهامك الفارق بين أرسطو وابن رشد مثلاً: فإن يكن «أرسطو هو الذي جمع الحقيقة عقلاً فإن ابن رشد هو الذي جمعها وحياً^(٣٣)». وإن يكن ذلك هو شأن ابن رشد وهو فيلسوف النزعة العقلية في الحضارة العربية الإسلامية، فكيف يكون شأن ابن سينا والسهروردي وهما المعثان البارزان لحكمة الإشراق شبه الأعقلانية؟ إن المسافة تنأى في هذه الحال بينهما وبين الفلاسفة، ويصيران مجرد ناطقين بلسان الوحي، ويكادان أن يتجردا ككل الناطقين بلسان غيرهم حتى من الذاتية: «لا أثر للعبقرية الفردية، فالفضل كله يرجع للوحي... فأبن سينا والسهروردي كلاهما يعرض حقيقة واحدة، ويخرج من مصدر فكري واحد وهو الوحي، ومن بيئة ثقافية واحدة وهي الحضارة الإسلامية: كلاهما يعرض الوحي في أسلوب العصر وعلى مستواه الفكري... أي أن كليهما يقوم بعملية حضارية واحدة داخل الحضارة الإسلامية^(٣٤)».

وكما أعيدت الأولوية على هذا النحو للوحي على العقل، فإنها تعاد أيضاً للوحي على التاريخ. فما كان موضع تقييم إيجابي فيما يخص الدين الإسلامي، حيث ارتبط الوحي من خلال أسباب الفزول «بالجمتمع والتاريخ وحياة الناس اليومية وبآزماهم وأفرامهم وأحزانهم»، يفرد موضع تقييم سلبي، بل مدعاة للتعبير، فيما يخص الدين المسيحي: «أما الدين المسيحي فهو تراخي للأفكار والتصورات والعقائد التي تعبر عن المواقف الانسانية للجماعة المسيحية الأولى، مواقف الألم والفرح والهزيمة والاضطهاد والخوف^(٣٥)»، وعقائده «ليست من الوحي بل من التاريخ، وليست من الله بل من الإنسان^(٣٦)». وكما يقضي مبدأ اللذة، الذي سنرى أن من طرائق اشتغاله أن ينسب إلى الأنا كل ما هو جيد وإلى اللاأنا كل ما هو سيء، فإن ذلك التعبير يحتل مكانه في سياق التفاضل والتفاخر الذي كان للتوكسا رأينا موضع ترديل: «هنا يثبت لسينغ حقيقة يكاد يجمع عليها نقاد الكتب المقدسة، وهي أن العقائد المسيحية لم تخرج من الأناجيل بل أن الأناجيل هي التي خرجت من العقائد المسيحية، فالعقائد سابقة على الأناجيل، والأناجيل لاحقة على العقائد. آمن الناس أولاً ودون الكتب ثانياً. اعتقدت الجماعة أولاً ثم حرر كتابها معتقداتها فيما بعد حفاظاً عليها. وبالتالي تكون العقائد الإسلامية هي الوحيدة في تاريخ الأديان التي خرجت من القرآن، وإن وجودها لاحق على القرآن وليس سابقاً عليه^(٣٧)».

إن فك الارتباط على هذا النحو بين الوحي والتاريخ، وبينه وبين العقل، والرجوع إليه كنقطة بدء يقينية مطلقة، والانتقال بخط مستقيم من الموقف الذي يؤكد أن «النقل لا يعطي إلا افتراضات» إلى الموقف النقيض الذي يؤكد أن «الوحي هو اليقين المطلق^(٣٨)»، يقدم لنا مثلاً نموذجياً لما يمكن أن تكون عليه نظرية نكوصية في مجال الانتروبولوجيا الدينية والحضارية. فالنكوص هو بالتحديد العودة القهقري إلى مرحلة تم قطع شوطها من قبل. ويعبارة أخرى، إن النكوص محاولة لاختصار النمو وإنكار واقعة التقدم. وهذه المحاولة تندرج في سياق توهم كلية القدرة. وما ذلك لأن كل تقدم هو انصطاط من منظور نكوصي - أو سلفي إذا شئنا - بل أيضاً وأولاً لأن الكينونة وفق نمط كلية القدرة هي كينونة تامة، مكتملة،

كاملة منذ بدء البدء. وذلك هو المضمون الأول لهذا العظمة لدى الطفل العصامي: فهو يولد في نظر نفسه راشداً، وفي الأرجح أيضاً إنساناً أعلى. فلننظر كيف أن رمزية الوحي. كمعطى مركزي مسبق، يمكن أن تقدم مرتكزاً صلباً لإسقاطات وهم كلية القدرة ولأخايل التعلق المواكبة لمعظم حالات النكوص:

١ - الوحي كمنهج إشرافاتي أو كشفاني أولدني هو بطبيعته وتعريفه أقرب مناهج المعرفة إلى الهلوسة من حيث أنها نمط عمل هذا العظمة، فالحقيقة في الحالين لا يُرتضى لها بأقل من مصدر رباني^(١).

٢ - الوحي، بما يفتحه أمام الإنسان المنتهائي من طريق إلى الأعلى والكمال الأول اللامتناهي، يقدم غير سياق لبناء رواية عائلية نبيلة لا ترضى للطفل بأقل من أصل إلهي.

٣ - الوحي، باعتباره نقطة بدء مطلقة، يقدم أيضاً سياقاً نموذجياً لرواية عائلية متمعلقة. فالبدء المطلق هو بمثابة قطع لسلسلة الأجيال وإلغاء لدور الأب وتكريس لسوهم التخلق الذاتي للجنين في رحم الأم، جنة عدن مبدأ اللذة والمهد الأول للحكوت كلية القدرة^(٢).

٤ - الوحي، باعتباره معطى مركزياً مسبقاً وحقيقية معطاة سلفاً، يتيح لنا تجربة فريدة من تجارب الشعور بكلية القدرة، إذ يمكنه من مفارقة حدوده أو مدحها وتوسيعها إلى حد الانصهار بجسم جماعي كلي يهب كل عضو مشترك فيه إحساساً باهراً بالانتماء «الأوقيانوسي». فالعاملون في إمرة الوحي أو في خدمته يعتقدون من فردياتهم ويتحولون إلى استطلاات عضوية لجسم عملاق كلي واحد، «مشاع للجميع»، لا ينتسب إلى فرد دون فرد، وكان المؤلفين كلهم فريق يعملون في موضوع واحد مستقل^(٣). فالعلم، في حضارة الوحي، سابق على الطعام، وهو ما يهبهم الوجود ويميز الوجود ووحدة الوجود، وكأنه هو الكل الذي لا قوام ولا معنى للأجزاء بدون: «كان العمل الفكري في تراثنا القديم عملاً جماعياً لم يحدث باجتماع المفكرين معاً في حلقة بحث واحدة، كما يحدث في العصر الحالي، بل عمل جماعي قامت به الحضارة الناشئة من مركز واحد هو الوحي، وكان الوحي التحول إلى حضارة هو الذي يضفي على المؤلفين وحدتهم، ويجعلهم جميعاً وسائل يظهر هو فيها من خلالها... بفعل كني شامل^(٤)». ومن هنا كانت تلك النظرية التي لا تخلو من غرابة والتي تقول إن المفكرين الإسلاميين لم يكونوا «مؤلفين بل كتاباء»، بمعنى أنه «إذا كان المؤلف هو الذي يضع فكرة بل يظفح ويبدعها بجهد الشخصي ويصرف النظر عن أي مصدر خارج جهده العقلي المحض، فالكاتب هو الذي يعرض الفكر ابتداءً من مصدر معين هو النصوص الموحاة^(٥)». وذلك هو أيضاً مؤدى القول بأن المفكر الإسلامي ليس مكتشفاً للحقيقة، بل مجرد عارض لها، ليس «شخصاً»، بل مجرد وسيلة: «فالأشخاص إن هم إلا حوامل للفكر، وليست خالقة للفكر... الأشخاص يعرضون موضوعات ولا يضعون أفكاراً. هم مجرد وسائل تظهر الحضارة من خلالها دون أن يكون لهم الفكر خلقاً وإبداعاً^(٦)». ومع أن هذا الوضع للمسألة ينتقص من إبداعية المفكرين الإسلاميين إذ يجعل منهم مجرد مفسرين^(٧)، إلا أنه يحيط هاماتهم بهالة من المثالية، بل حتى من القداسة: أقلبوا هم عدلاء الاتيياء، ناطقين بلسان الوحي، هذا إن لم يكونوا مثلهم من الموحى إليهم؟ أقلاً يقال إن السهروردي «كان متصلاً بالروح القدس^(٨)» أقماً وجدنا ابن رشد يجمع «وحياً الحقيقية التي جسمها أنسطو وعقله؟ وحتى نظريات الضوء عند عالم مثل ابن الهيثم «لا ترتبط إلى حد ما بتصوره العام للزور وتعريف الله من حيث هو نور^(٩)». وحتى العلوم الطبيعية والرياضية، «التي تبدو لأول وهلة بعيدة كل البعد عن الأصول الأولى في الوحي»، هل قامت على شيء آخر غير «العقل الموجود في الوحي^(١٠)»؟ وإذا كان الوحي هو «العلم الشامل والكلية»، علم المبادئ العامة التي يمكن بها تأسيس العلم ذاته وتأسيس العلوم الجزئية^(١١)، وإذا لم يكن المفكر إلا محامل الوحي وعارضه وشارحه، فما حاجته إلى الذاتية، وإلى عنوان هذه الذاتية أي الاسم الشخصي؟ ما حاجة ابن سينا لأن يكون هو ابن سينا، وابن رشد لأن يكون هو ابن رشد؟ وما دام الفكر الإسلامي لا يضع أفكاراً بل يعرض حقائق في تفسير النصوص الدينية وفهمها وتحويلها إلى أبنية نظرية، وما دام الفكر الإسلامي لا يضع حقائق من اكتشافه الخاص لم تكن معروفة من قبل بل هو عارض لموضوعات الوحي على مستوى الثقافي وبلغة العصر، فما الحاجة والحال هذه لأن يقال السنيوية والرشدية كما لو أن «ابن سينا وابن رشد قد أبدعا ما لديهم من مذاهب ولم يعرضاً أنماطاً حضارية مستقلة عن أشخاصهما؟ وأولم يظهر إبن سينا وإبن رشد لظهور غيرها بنفس الأنماط الحضارية، وكذلك يقال في التصوف مذهب ابن الفارض أو ابن عربي، وكلهما لم يبدع مذهباً بل ظهرت وحدة الشهود ووحدة الوجود من خلالها، وإن لم يظهروا فيها لظهورها في غيرها. وما للأشخاص إلا حوامل للأفكار وليست مسدراً لها^(١٢)». ومن هنا الدعوة إلى إلغاء الذاتية وإلى استئصال شائكة الشخصية:

«صحيح أن الأفكار الفلسفية قد ارتبطت في تاريخ علم الكلام بأصحابها، فهناك الكرامية والبهائية والأشعرية والجهمية والواصلية... الخ، ولكنها مهمتنا نحن في القضاء على الشخص لإبراز الفكرة اللاشخصية حتى يمكن التعامل مع الظواهر الفكرية باعتبارها مستقلة عن الفاعلين بها»^(٣٠). وفي نص آخر يأخذ برنامج إلغاء الذاتية هذا شكلاً أكثر جذرية بعد إذ يشمل لا أسماء المذاهب فحسب، بل كذلك أسماء الأشخاص وأسماء الأماكن وكل ما يحمل لوية التاريخ أو الجغرافية: «اللغة في تراثنا القديم لغة تاريخية تعبر عن وقائع تاريخية أكثر من تعبيرها عن الفكر. فهناك الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية في أصول الفقه، والمعتزلة والأشاعرة والخوارج والشيعة في أصول الدين، والكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد في الفلسفة، ورابعة والحسن البصري والحلاج والغزالي وابن الفارض والسهوردي وابن عربي وابن سبعين في التصوف. وكل هذه الألفاظ لا تشير إلا إلى وقائع تاريخية، وأشخص أو حوادث أو مناطق جغرافية، وليست مفاهيم علمية لها دلالتها المستقلة. صحيح أن العلوم العقلية القديمة نشأت في أحضان التاريخ وفي بيئات جغرافية، وحسب مقتضيات الظروف، فارتبطت العلوم بأسمائها، وارتبطت العلوم بأسماء من اشتغلوا بها، والنتيجة الفكرية بأسماء من اعتنقوها. وإذا كان تراثنا القديم قد وقع بذلك في ما وقع فيه التراث الغربي، فإن مهمتنا هي القضاء على تشخيص الأفكار، فالأفكار لا أسماء لها، بل هي أفكار عامة شائعة في كل زمان ومكان، وتظهر في كل حضارة، ونحن نمانى من نسية الأفكار إلى أشخاص... فالفكرة هي الأساس، ومهمتنا نحن إبراز استقلال الفكرة عن قائلها وعن الأماكن التي ظهرت فيها مثل الرواية، وعن الحوادث التاريخية التي بدأت فيها مثل المعتزلة والشيعة والخوارج»^(٣١). وهنا لا نستطيع إلا أن نفتح قوسين لنشير إلى أن مؤلفنا، درجة على عاداته، كان وقف من الذاتية ومن الفردية ومن الشخصية عكس هذا الموقف عندما رأى فيها - من موقع نقدي لا من موقع التعاطي الهذائي مع العملاق الجماعي - علامة على نمو حضاري، وعندما اعتبر غيابها عن تراثنا علامة نقص تطور لا علامة شرط تطور: «لم يحاول أحد في تراثنا القديم أو المعاصر إعطاء صياغة علمية للذاتية... لم يحاول أحد من القدماء اكتشاف الذاتية في الحضارة إلا الصوفية الذين استطاعوا تحليل الجوانب الوجدانية للإنسان ووصفوا أحوال النفس وتابعوا درجات ارتقائها في المقامات حتى الفناء المطلق... ولكن الذاتية التي اكتشفها الصوفية منفصلة عن تاريخ الحضارة، بل وفي تعارض معها... كما غلب على الصوفية وصف الذاتية وهي في طريقها إلى الله دون وصفها وهي متحدة بالعلم... إن اكتشاف الذاتية الفردية لا يتم إلا بعد ظهور الذاتية الحضارية... ولما كان التراث القديم كله مركزاً على الله THÉOCENTRIQUE توارى الإنسان ولم يظهر إلا في أقل الحدود»^(٣٢). وعلى كل حال، سنكون لنا وقفة مطولة لاحقاً عند موقفه النقدي الأكثر جذرية الذي يعتبر بموجبه غياب الذاتية عن تراثنا القديم، مثقلة بالإنسان بما هو كذلك، قريبة على أن حضارتنا كلها لم تكن حضارة إنسانية بل إلهية»^(٣٣).

٥ - الوحي، باعتباره معطى مثالياً ومنتجاً لمناهج مثالية، يضع الانا المنتهي إليه في موقع المصانعة والمناعة والمعصومية، وفي موقع الطائفة لئلا، فالسافة الفاصلة بين السوابع والمثال، بين الانا والانا المثالي، ملغاة، وملغاة معها الحاجة إلى التقدم والنمو فالواقع هو سلفاً كل ما يمكن أن يكونه وكل ما يجب أن يكونه، والانا هو مقدماً كل ما يمكن أن يصير به، وهذه الهيبة المثالية تعزف، والتمامية الترتيبية على وتر واحد. فالانا، ككل مثال، محمل بذاته، مكلف بذاته، متعال على الصبورة، منعق من قوانين الزمان والمكان. ومن هنا رفض مناهج العلوم الإنسانية التي لا تستطيع أن تتعاطى وإياه - وذلك هو معنى كونها علمية - إلا في محدوديته، لا في مطلقيته. وفي مقدمة المناهج المرفوضة المنهج التاريخي، كما كنا رأينا. ولكن كذلك المنهج التحليلي والمنهج الموضوعي ومنهج الأثر والتأثير. فجميع هذه المناهج موسومة بميسم «النزعة العلمية». لأنها متناقضة تماماً لموضوع البحث باعتباره ببناء مثالياً ومتراًاً موهوباً، وظاهرة معنوية، هي حين أن تلك المناهج «مادية»^(٣٤) جميعها وترمي إلى دراسة الفكر عن طريق الحوادث التاريخية أو الوقائع الاجتماعية أو ترجعه إلى الإبداء الشخصي أو الأثر الخارجي»^(٣٥). والحال أن الفكر (نقرأ هنا: الوحي) غير قابل للإرجاع إلى غيره. فالفكر، لا التاريخ ولا الطبيعة ولا الواقع، هو مصدر ذاته. ويتجبر آخر باتت مالوفة لدينا دلالت، الفكر هو والد ذاته بذاته. وهو مُنطِق الأشياء في عالم الأشياء المصنعة. وإذا، فإن المنهج التاريخي الإرجاعي قد يكون أكثر المناهج إبداءاً للانا وجرحاً له. فـ «المنهج التاريخي يقضي على وحدة الظاهرة واستقلالها، ويرجعها إلى عناصر مادية وعوامل تاريخية، مع أن هذه العناصر المادية إن هي إلا حوامل للفكر وليست مصدراً لموضوعاته»^(٣٦). والمنهج التاريخي يقوم على «التفكير العلمي» في حين أن موضوعه، الذي هو «وحي يتحول إلى حضارة، وموضوع مثالي يتحول إلى علوم مثالية»، يقتضي أن يجري تفكف بواسطة «التفكير

المهموي؛ فعمل حين أن التفكير العليّ يعتبر الموضوعات الفكرية معطولات والعوامل التاريخية عللاً، فحين التفكير المهموي يعتبر موضوعات الفكر مستقلة ويتعامل معها كموضوعات مستقلة أو كسماهيات أو كعلائق^(١٢). وإن تكن علة رفض المنهج التاريخي هي ما يشكك من خطر على استقلالية موضوعه المهموي ومثاليته المثالية، فإن علة رفض المنهج التحليلي هي ما يهدد من خطر على وحدة هذا الموضوع وعلى شمولية تركيبه كبناء نظري كلي. وهنا نفهم أن يكون التحليل، كالاختزال، والإرجاع، مصدر انجراف للتماتية النرجسية. فهذه إذ تتصور ركيزة إسقاطاتها، وهنا حضارة السوي، على أنها، على مثال نمط كينونيتها الواحدية الكلية، وحدة عضوية واحدة^(١٣)، لا تتصور التحليل إلا على أنه تحليل تجزيئي، من شأنه أن يقضي على بناء الظاهرة وينفي وجودها^(١٤). بل أكثر من ذلك: فالتحليل «تفتيت وسحق»، ووظيفته بالتالي هي التدمير لا المعرفة، فضلاً عن أنه تدمير كلي يستهدف من خلال الجزء الكل، ويعبر في الغالب، وبطريق لاشعوري، عن «رغبة لغبنة في الهدم» للقضاء على الطابع الكلي الشامل، وهو أهم ما يميز الحضارة الإسلامية التي قامت أيضاً على وحي كلي شامل^(١٥). وهذه النزعة الواحدية الكلية هي التي تتحكم أيضاً، من مواقع تخيل كلية القدرة، برفض منهج الأثر والتأثر. فبعد المنهج التاريخي الذي يذل الظاهرة المثالية بإرجاعها إلى عناصر تاريخية ومادية، وبعد المنهج التحليلي الذي يفتت الظاهرة المثالية بإرجاعها إلى أجزائها المكونة لها، يقوم منهج الأثر والتأثر بالهمة الباقية، وهي القضاء التام على ما تبقى من الظاهرة مفرغاً أيها من مضمونها، ومرجعاً أيها إلى مصادر خارجية في بيانات ثقافية أخرى^(١٦). والتعليل النرجسي لرفض هذا المنهج لا يخفي نفسه: فخطأ هذا المنهج هو تفرغ الثقافة المدروسة من مضمونها، وإرجاع الدأخل إلى الخارج، والقضاء على جديتها وإبداعاتها^(١٧). والواقع أن الأنا الفرنسي، باعتباره أنا كلياً UN MOI - TOUT، لا يترضي لعبة كلية قدرته بأقل من قانون «الكل أو لا شيء»^(١٨). فهو إما أن يكون أو لا يكون. بل إن هذا الكائن الهاملي يصرف فعل الـ AVOIR مع فعل الـ ÊTRE، فإن يكون أو لا يكون تعني عنده، كما يشير عنوان قصة بداية لهنغواي، أن يملك أو لا يملك، ولكنه إذ يحول على هذا النحو فعل الوجود إلى فعل محاسبية، لا يتخلل مع ذلك من مبدأ «الكل أو لا شيء». فكل خسارة جزئية هي في نظره خسارة للكل، وكل ربح للجزء هو في نظره ربح كلي. ومن هنا استماتته لوضع ميزانية تقوم على الإثبات المطلق أو النفي المطلق؛ فهو لا يدين لأحد بشيء، وما من أحد إلا ويدين له بكل شيء، وعندما يكون بيت القصيد هو نفي المديونية، فإن منهج الأثر والتأثر يعلق عن العمل ويوصم بعدم الصلاحية ويُدمج بأنه منهج «استشراقي»، أي مضبوذ الذية والقدس شعورياً ولاشعورياً، ولكنه - وكما سنرى لاحقاً - يستعيد كامل صلاحيته ويعود إلى الاشتغال بلا منازع عندما يكون الهدف إثبات الدائنية. وهكذا، فإن ذلك المحتكر لكلية القدرة الذي هو الراشد مطلقاً لا تكفيه أن يربح في وهم كونه والد ذاته بذاته، بل أيضاً بأنه والد غيره، ولا سيما إذا كان هذا الغير هو الغير الذي منه جاء الجرح النرجسي، أي في الحالة التي نحن في صددنا الغرب، سائق الحضارة الحديثة. وهذه نقطة ستكون لنا إليها عدة مطولة. ولكن بانتظار ذلك لا يعسر علينا أن نهتدي إلى القاسم المشترك الذي يجب، من وجهة نظر وهم كلية القدرة، رفض المناهج الثلاثة: المنهج التاريخي والمنهج التحليلي ومنهج الأثر والتأثر. فكل جرم هذه المناهج أنها معرفية، أي أنها تتعاطى مع الظاهرة المدروسة من منظور واقعي لا سحري، وأنها لا تؤخذ في وهم الكل المافق لأجزاء، ولا تعترف بواقعية التركيب إلا بقدر صلاحية التحليل، وترى في الموضوعية خير ضامن للدائنية. وبما أن وهم كلية القدرة يقوم أيضاً على تكوص معرفي، فلا غرو أن يقتن برفض للمناهج المعرفية الموضوعية، أي المناهج التي تتعاطى مع الكائن كما هو كائن عليه، وليس فقط كما يعتقد أنه كائن عليه، وبالندوة إلى الاستغناء عنها جميعها بمنهج ذاتوي محض، أي منهج يعكس المعادلة ولا يأخذ في اعتباره سوى اعتقاد الكائن وليس كينونه. وتلك هي، في نظر صاحب مشروع «التراث والتجديد»، فضيلة ما يسميه بالمنهج الشعوري؛ «لا شيء في العالم الخارجي يمكن إدراكه ومعرفته إلا من خلال الشعور. فالشعور هو موطن المعرفة والوجود معاً لأنه هو ذات معرفة ووجود. فهو الذات العارفة وهو الوجود الإنساني في آن واحد. نحن ما نشعر به، والعالم هو ما نشعر به، وعلمنا نتيجة لشعورنا بالعالم، ووجودنا بوجود العالم هو ما نشعر به. فالبداية بالشعور بداية يقينية لا تسبقها بداية أخرى»^(١٩). وهذه الجملة الأخيرة لا تدع مجالاً للشك، فالشعور وحي آخر لأنه هو الآخر متقطعة بدء يقينية ليس قبلها شيء، وكل شيء بعدها يكون من خلالها^(٢٠). ومع أن هذه المحاولة لتأسيس كوجيتو جديد على الشعور تمت بصلبة قسبي مباخرة - وحتى حرفية - إلى الفينومينولوجيا الهوسرلية، فإن دلالتها تبقى نفسية أكثر منها فلسفية؛ فليس لوهم كلية القدرة من ملكوت غير الشعور لأنه في الشعور فحسب يمكن للوهم أن يحيط به ويهيمن عليه.



- (١) حسن حنفي، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ٤٦.
- (٢) نقل عن سارة كوفمان، نيتشه والمسرح الفلسفي، سلسلة ١٨/١٠ (باريس، ١٩٧٩)، ص ١٥٩.
- (٣) بصدد مباحث بياجي راجع: ملتين شوبيل وجين رالف، بيلجييه في الصف: Piaget in the Classroom (الولايات المتحدة: منشورات يانزيك بوكس، ١٩٧٣)، والترجمة الفرنسية بعنوان: بيلجييه في المدرسة: Piaget à l'école (باريس: منشورات دتويل/غوتتييه، ١٩٧٩).
- (٤) نقل عن: كوفمان، المصدر نفسه، ص ١٤٥.
- (٥) الأفكار التي نطورها هنا هي بمثابة تركيب لنظريات ثلاثة ممثلين متميزين لتحليل النفسي ما بعد الفرويدية: جانين شاسفيس سمبرجل، ولا سيما في كتابها: فطال الأنا: دراسة تحليلية نفسية في مرض الخلق (باريس: منشورات تشو، ١٩٧٥)، وجيرار مانيل، ولا سيما في كتابيه: الفرد، على الأب: مدخل إلى التحليل النفسي الاجتماعي، ط ٥ (باريس، مكتبة بايو الصغرى، ١٩٦٨)، والانتروبولوجيا الاختلافية: نحو انتروبولوجيا تحليلية نفسية اجتماعية (باريس: منشورات بايو الصغرى، ١٩٧٢)، وفرانكو فورناري، الجنسية التنشئية والذكورة (١٩٧٦).
- (٦) انه هو بالتعريف كل ما لا يستطيع الإنسان أن يكونه، وهذا هو الإسقاط بالمعنى الفرويدياخي للكلمة. وبما يلت النظر في هذا المصدر أن المسيحية، التي تتميز عن سائر الديانات السماوية بكونها ديناً إبن أكثر منها ديناً أب، تنفرد أيضاً بتأسيس عبادة حقيقية لـ «الطفل الإلهي». ورمزية الذود تقول كل المفارقة التي تحكم وجود الطفل: من جهة أول البقر والخراف التي تدلّ الوليد بانفاسها، ومن الجهة الثانية ملوك الجويس الذين يخرون له سجداً: أي من جهة أول، وعلى الصعيد الواقعي، تبعية مملكة (وطولية الامد) للرعاية التي يمكن أن يوفرها العالم المحيط، ومن الجهة الثانية، وعلى الصعيد الاستيهامي، كلية قدرة تضع هذا الطفل عينه في مقام ملك الملوك.
- (٧) أو ذلك النموذج الأول لكل قانون الذي هو تمثيل المحارب.
- (٨) فورناري، الجنسية والثقافة، مترجم عن الايطالية (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٨٠)، ص ١٦٤ و١٦٤.
- (٩) العنوان بالفرنسية: Sexualité et culture. المصدر نفسه، ص ٦٢.
- (١٠) حسن حنفي، دراسات إسلامية (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ١١٥.
- (١١) كبريون كان على حق وافتقرونا كانت على حق، وفي هذه الحقبة المتبادلة يكمن جوهر الصراع التراجيدي. فالدراما هي في الغالب صراع حق ضد باطل، ولكن في التراجيديا وجنبا - وهذا سر عظمتها - الحق يقارع الحق.
- (١٢) نقول «في الغالب» تحفظاً كما تقضي أصول الممارسة العلمية.
- (١٣) لا بد هنا مع ذلك من تنقيح، فهذه القاعدة الجينية في التحليل الأخير على جدل مبدأ اللذة ومبدأ الواقع كما سنرى، لا تصدق إلا على «الموجودات» التي تشكل، من جهة انتمائها أو ملكيتها، امتداداً لوجود من يمارس لعبة التناقض. أما بالنسبة إلى الموجودات «الفريقية» التي لا يعود ملكها إليه، فإن الآلة تتقلب. فعندها يفد المجهو هو ذا الثقل الواقعي والاعتبار المعرفي، بينما يفد المدح هو المقابل الهذائي لذلك الموجود الواقعي المجهو.
- (١٤) شواهد الأفغاني من: الرد على الدهريين، ص ١٢١، ١٢٥ و١٢٥، نقل عن حسن حنفي، في تفكرنا المعاصر، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ١٠٣.
- (١٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٧٧.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ١٣٢. ولنالاحظ بالمناسبة أن كلية القدرة لا يطالب لها أن تتأمل نفسها إيديولوجياً إلا في مرة الوجدانية، لأن الاختلاف أو الجدل أو التحد يُستشعر من قبلها على أنه حدّ وانتقال.
- (١٧) المصدر نفسه، ص ١٢٣.
- (١٨) المصدر نفسه، ص ١١٧.
- (١٩) وقد كان كل ظننا حتى الآن أنه يشرفه!
- (٢٠) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٤٨.
- (٢١) المصدر نفسه، ص ١٠٩ - ١١٠.
- (٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

- (٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.
- (٢٤) حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٢٤.
- (٢٥) لسنج، في: تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١) ص ١٢٤.
- (٢٦) حنفي، دراسات إسلامية، ٢١٩. ولنلاحظ هنا نسبة أن النص يجعل من الحضارة العربية الإسلامية نموذجاً أيضاً لحضارة تكونت بالتفاعل مع الحضارات الأخرى. وهذا إقراراً شاملاً بأن حضارة العرب لها جذورها أيضاً.
- (٢٧) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٢١.
- (٢٨) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١: المقدمات النظرية (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص ١٩٤.
- (٢٩) المصدر نفسه، مع ١، ص ٨، ١٠، ٢٠٩، ٢١١، ٢٥١، ٢٥٦، ٢٩٥.
- (٣٠) حنفي، التراث والتجديد، ص ٧٨.
- (٣١) لسنج، في: تربية الجنس البشري، ص ١٤٩.
- (٣٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٩. هل من حاجة للتذكير بأن حسن حنفي كان رفض، في نص سابق، أن يكون دور الفكر «القيام برسالة مملأة ومعروية مسبقاً كما هو الحال في رسالة الأنبياء» (حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٢٥).
- (٣٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٧٤.
- (٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.
- (٣٥) لسنج، في: تربية الجنس البشري، ص ١٥٩.
- (٣٦) المصدر نفسه، ص ١٦٢.
- (٣٧) المصدر نفسه، وموقف حسن حنفي التمييزي - التفاضلي هنا يستحضر إلى ذهننا واقعة مشهورة من وقائع المكر التاريخي: حادثة التحكيم في عهد رابع الخلفاء الراشدين. فقد كان كل فلان أن يأخذ حسن حنفي على لسنج أنه لم يكن جذرياً بما فيه الكفاية في نزعة التنويرية ولم يمش إلى الحد الذي مضى إليه التنويريون الفرنسيون مثلاً في موقفهم من الدين. ولكن عندما يتقدم لسنج خطوة إلى الأمام في النزعة الجذرية وينتهي إلى ما يشبه القول بأن عقائد الدين المسيحي خرجت من الإنسان والتاريخ وليس من الله، فإن حسن حنفي، يهتل الفرصة لا ليحبيه بل يحبي تجذر موقفه. بل ليكرر معه فعلة عمرو بن العاص مع أبي موسى الأشعري حينما أيده في خلع صاحبه ليثبت صاحبه هو.
- (٣٨) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مع ١، ص ٢٩٥.
- (٣٩) كعادته، يقدم لنا حسن حنفي بنفسه - في طوره من أطوار «الهبوط الواقعي المضاد لطور «التحليل» الهوليستي - خبر نقد للنهج الوحي والإشراق والمعرفة الدينية: «العقل في تراثنا الفلسفي كان قائماً على الإشراق، بالرغم من تأليه العقل، ووصف الله بأنه عقل وعقل ومعقول، ونظرية العقول العشرة، والعقل الفعال... مدير فلك الأرض. فكل هذه العقول في حقيقة الأمر تحصل على معارفها من مصدر رباتي، يأتي إليها من خارج الأرض، من العقل الفعال، وليس من الحس أو المشاهدة أو التجربة. وقد أودع الله في هذا العقل الفعال كل العلوم والمعارف، فمنه يستقي الأنبياء نبؤاتهم، والفلاسفة رؤاهم، والصوفية إلهاماتهم، وفيه سطر الوحي، وهو الذي سماء المتكلمين للروح المحفوظ. وقد استمر الحال على هذا النحو حتى الآن. فأما بالمعرفة الدنيوية، وتصورتها مصادر المعرفة خارج الحس والعقل في القلب والإلهام وبين البصيرة والنور الذي يذوق الله تعالى في القلب... وأصبحت مصائرنا تحدد من فوق قمم الجبال الشاهقة حيث تأتي الأفكار والانسان قريب إلى السماء منه إلى الأرض أو في سفوح الجبال بين المعابد في الوادي المقدس طوى. وأصبح مستقبل الأجيال يتحدد في فترة الاعتكاف في العشر الاواخر من رمضان أو بعد صلاة الاستسقاء أو في معابد قديمة أو جديدة يتم بناؤها في الأراضي المقدسة مهبط الوحي ومكان كلم الله. وأصبح الرئيس المهمل بديلاً عن المؤسسات السياسية والتخطيط القومي» (حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠٣).
- (٤٠) قد يكون من المفيد هنا أن نشير إلى أن تاريخ الأديان المقارن يقدم لنا نموذجاً بديعاً لرواية عائلية تجمع بين النبالة والمعلة معاً، بين النسب الإلهي والتخلق الذاتي الشافي لدور الأب: فيسورح حبلت به مريم العذراء من نور حل في رحمها من روح القدس. وفي بعض الماثورات أن بوذا أيضاً حبلت به أمه - وكانت هي الأخرى عذراء - من شعاع دلف إلى رحمها من زهرة اللوتس المقدسة.
- (٤١) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٦.
- (٤٢) المصدر نفسه، ص ٦٩.
- (٤٣) المصدر نفسه، ص ٦٦.
- (٤٤) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مع ١، ص ٢٠٩ - ٢١٠.
- (٤٥) تجدر الإشارة إلى أن مؤلفنا كان هو نفسه، في معرض نقده للشعار السلفي الداعي إلى «العودة إلى النبع»، قد أعلن،

بمرارة، احتجاجة على تقليص التفكير إلى مجرد تفسير يعطي الصدارة للنص على الواقع، مما لا يدع للفكر من وظيفة غير التبرير، إلى حد جاز معه أن يقال إن الحضارة الإسلامية كلها كما يعرضها التراث القديم هي حضارة تفسيره (حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٨٤).

(٤٦) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٨.

(٤٧) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣٩.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٥١) المصدر نفسه.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٩٩ - ١٠٠. وما تجدر الإشارة إليه أن هذه النزعة للإسعية، وبالتالي الخطئية، تصادف ظهورها لدى مؤلفنا، كما سنرى، من خلال تبنيه للنظرية القديمة القائلة بأنه ولا مشاحة في اللفاظ. وصيبتنا هنا أن نقيم موازنة مع ما كنا لاحظناه من أن الرؤية الجنسية القيتناسلية للعالم تقوم أساساً على نزعة خاطئية كلية تنكر، كما ذكرنا، الفارق بين الأجيال والفارق بين الجنسين، ولا تميز الجزء من الكل، وتسمي الأشياء بغير أسمائها، وتخلط بين كل شيء، وعلى الأخص بين الأهلية الجنسية للتنظيم التناسلي ولا أهلية التنظيم القيتناسلي، من خلال نظرية العضو الجنسي الواحد، الأبعد، الكلي، المتعلق.

(٥٣) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

(٥٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١١٠.

(٥٥) نعود إلى التذكير بأن «المادية» غالباً ما تعني في اللاشعور «التأنيث» بالمقابلة مع «الروحية» أو «المعنوية» باعتبارها مبدأ مذكراً. والحال أن التأنيث، كما أوضحت جانين شامسيه - سميرجل، يتناقض والمثال الأنثوي للرجل» (مثال الانسا: دراسة تحليلية نفسية في مرض الهلالية، ص ٢٤٨).

(٥٦) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦١.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٥٨) المصدر نفسه.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٧٤. وللاحظ بالمناسبة، ومن وجهة نظر سيكولوجية خالصة، أن هذا المعطاة هو بطبيعته تركيبي بالمقابلة، مثلاً، مع العصاب الوسواسي الذي هو بطبيعته أيضاً تحليلي.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٦٤) نقرأ هنا بيدنا لجرار مانديل، في: الأنثروبولوجيا الاختلافية، سلسلة مكتبة باير الصغرى (باريس: منشورات باير، ١٩٧٢)، ص ٢٨٥. العنوان بالفرنسية: *Anthropologie Différentielle*.

(٦٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ١١٥.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١١٦.



الخطاب التراثي كسيرة ذاتية

السؤال الذي لا مناص من أن يطرح نفسه الآن هو : لماذا هذا النكوص ؟ ما عوامل ؟ ما الذي أوجد هذه الحاجة إلى مفارقة حدود الأنا والانحصار في العلاق الجماعي ؟ إن جميع هذه الأسئلة ، وغيرها ، لا يمكن أن تفوز بجواب شاف إلا على صعيد السيرة الذاتية ، والحال أن حسن حنفي مفكر ، وليس روائياً . وهو لم يكتب بصورة مباشرة أية سيرة ذاتية . ولكنه ضَمَّنَ بالمقابل مؤلفاته شذرات ، أو ومضات بالأحرى من بعض وقائع حياته . وهذه الومضات ثمينة لنا للغاية ، ولكنها غير كافية على الإطلاق . ومع ذلك ، فإننا نشعر بأن الإجابة عن كل تلك الأسئلة ممكنة لأننا نشعر أيضاً أننا نستطيع قراءة مؤلفات صاحب مشروع « التراث والتجديد » كما لو أنها سيرة ذاتية . وبالفعل ، إن حسن حنفي يعلمنا في أكثر من موضع أن التراث قضية شخصية للكاتب ، وما ذلك فقط بمعنى أن التراث مخزون نفسي حي ما يزال يفعل في الوجدان ويوجه السلوك ، بحيث لا نملك إلا أن نشهر انتقامنا إليه من خلال « نسبتنا لنا بضمير المتكلم الجمع في «تراثنا» إشارة إلى فعله فينا وخضوعنا لأثره »^(١) . وما ذلك فقط بمعنى أن التراث هو عامل تحديد الهوية الجماعية : « التراث أيضاً قضية شخصية لأننا نتعامل مع موروث شخصي يربطنا به ، وهو موصوف بنفس الصفة ، فهو « إسلامي » ونحن « مسلمون » ، والنسبة تشير إلى الحضارة أكثر مما تشير إلى الدين »^(٢) ، وتعني أننا والتراث من منطقة حضارية معينة ... التراث قضية شخصية نلتزم بها ، وتختلف دراستنا له عن دراستنا مثلاً للتراث الهندي أو الفارسي أو الصيني أو الغربي لأننا في هذه الحالة نكون مجرد باحثين ، في حين أننا في الحالة الأولى أكثر من باحثين بل نكون ملتزمين بقضية شخصية . تجديد التراث هو حياة المجدد نفسه ، وجزء من التحليل لشخصيته الوطنية من أجل التعرف على مكوناته النفسية . فتراث المجدد في نفس الوقت ذات وموضوع ، لأن موضوع البحث هو ذاته أي وجوده التاريخي في اللحظة الحاضرة بين الماضي والمستقبل^(٣) بل كذلك بمعنى أكثر شخصية بعد : فقضية « التراث والتجديد » لا ترتبط بالشخصية الوطنية للباحث فحسب ، بل كذلك بحياته الشخصية : « ولذلك تتكشف المشاكل القديمة في شعور الباحث المعاصر كمشاكل شخصية في حياته ... ولذلك أيضاً كان « التراث والتجديد » تعبيراً عن الحياة الشخصية للباحث والمشاكل التي عرضت له إبان العشرين سنة الماضية »^(٤).

إن هذا الاعتراف المدهش لا يدع لنا مجالاً للشك في أن قضية « التراث والتجديد » ليست قضية نظرية فحسب ، بل هي أيضاً قضية نفسية ، وأنها بصفتها هذه لا تدخل في مجال علم النفس الجمعي وحده ، بل في مجال علم النفس الفردي أيضاً ، وأنه من المباح لنا ولو جزئياً أن نتاولها على أنها سيرة ذاتية . وصاحب مشروع « التراث والتجديد » هو بنفسه من يبيع لنا ذلك حين يستعرض باقتضاب في ختام مقدمة كتابه « من العقيدة إلى الثورة » العلاقة بين المسيرة التأليفية لمشروع « التراث والتجديد » وبين المسيرة الحياتية ، السياسية والمهنية ، لصاحب المشروع معرباً عن الأمل في أن يتوالى صدور أجزاء « التراث والتجديد » تباعاً ، وخاتماً بالقول : « قد أشفعهما جميعاً بسيرة ذاتية وقد أترك « التراث والتجديد » يحكي قصة حياتي »^(٥) . وفي الحقيقة ، أنه يندر أن نقع على باحث في التراثيات يتخذ من موضوع بحثه بالذات ركيزة مباشرة لإسقاطاته النفسية على نحو ما يفعل صاحب مشروع « التراث والتجديد » . ولعل كل الشوط الذي قطعته معنا القارئ حتى الآن ، وكل الشوط الذي ما يزال عليه أن يقطعه معنا ، أن يوصلنا إلى مثل ما وصلنا إليه من اقتناع بأن قضية « التراث والتجديد » تقوم لصاحب هذا المشروع مقام « الرواية العائلية » بالمعنى التحليلي النفسي للكلمة .

وبالفعل ، وبالإحالة إلى سؤالنا ، برهن التحليل النفسي السيورة النكوصية بعوامل ثلاثة : ١ - البنية النفسية أو العالَم الداخلي ، ٢ - الواقع الموضوعي أو العالَم الخارجي ، ٣ - العلاقة الترميزية بين الحدين . فأكثر حالات النكوص نموذجية هي تلك التي تتضمن فيها العوامل الثلاثة : ١ - قابلية كبيرة

للانجراح على صعيد البنية النفسية الداخلية ، ٢ - جارحية كبيرة على صعيد الواقع الخارجي الموضوعي ، ٣ - خلل في ترميز العلاقة بين الداخل والخارج . والحال أن الشواهد التي نستطيع استقراءها من كتابات صاحب مشروع « التراث والتجديد » ترسم لنا اللوحة المثلثة الوجوه التالية : ١ - من الداخل تضخم كبير في الأنا يجعله ذا حساسية مفرطة من حيث القابلية للانجراح ، ٢ - من الخارج عالم جرح إلى أقصى حد نرجسياً لأنه عالم تفوق ماحق لحضارة يعينها هي الحضارة الغربية على جميع أشكال الحضارات والثقافات الأخرى التي فيض لها أن ترى النور منذ فجر التاريخ وحتى اليوم ، ٣ - بين الداخل والخارج علاقة ترميز جنسي ، أي مقروءة على أنها علاقة تآنيث وخصاء بكل ما يترتب على ذلك من خفض في القيمة بالنسبة إلى الذات في مجتمع ما يزال محكوماً - ربما حتى نخاع العظم - بسلم قيم الأيديولوجيا الأبوية .

١- تضخم الأنا

إن أقدم ما نملكه من شذرات عن الحياة الشخصية لحسن حنفي بقلمه يتعلّق بتلك الهوامش التي نكّل بها مقاله عن عثمان أمين ، أستاذه في السنتين الثالثة والرابعة (١٩٥٥ / ١٩٥٦) من الدراسة في كلية الآداب بجامعة القاهرة ، وهو المقال الذي كتبه بمناسبة بلوغ راشد « الجوانية » السبعين ربيعاً والذي جعل عنوانه : « من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي » وأعاد نشره في كتاب « دراسات إسلامية » الصادر عام ١٩٨٢ .

يروي حسن حنفي الواقعة التالية : « أذكر ، ونحن طلاباً ^(١) ، بعد إحساننا بأن الأستاذ يرجع كل شيء إلى محمد عبده إنني كتبت له مرة على السبورة قبل أن يدخل : « أحب محمد عبده ولكن حبي للإسلام أعظم » ^(٢) . وهذه الجملة الأخيرة ، على براعتها الظاهرية وعلى عمقها الجذلي ، تحمل من وجهة النظر التي تعيننا هنا دلالة خاصة . وأمرنا معها كأمر إسحق عندما اختلط عليه ، وقد عمي ، أمر ابنه يعقوب ، وقد ارتدى فروة أخيه عيسو ، فقال : « الملمس ملمس عيسو ، ولكن الصوت صوت يعقوب » . وبدون أن نوجه تهمة الانتحال المقصود إلى أحد ، نرانا نجيز لأنفسنا بدورنا القول : « القلم قلم حسن حنفي ، ولكن اللسان لسان أرسطو » . فالفقارئ يذكر ولا بد أن أرسطو هو القائل تلك القول المشهورة في تاريخ التعليم الفلسفي : « أحب أفلاطون ، ولكن حبي للحق أعظم » . ومرة أخرى نقول : إن ما يعيننا هنا ليس الانتحال ، مقصوداً كان أم غير مقصود ، بل ما تتم عنه تلك العبارة المكتوبة على السبورة من طاقة أو من رغبة بالأحرى في التماهي مع أرسطو ، لا من حيث هو أرسطو - بل بصفته من كبار الأباء المؤسسين للعلم الفلسفي . والرغبة في التماهي تبقى على كل حال مشروعة ما دامت المسافة بين الواقع والمثال ، بين التماهي والتمتاعي معه ، محفوظة . ولكن المشكل مع حسن حنفي أنه يميل ، تحديداً ، إلى إلغاء هذه المسافة . فعندما تقدم في السنة الجامعية الرابعة بمذكرة عن الأخلاق ، نالت المذكرة استحسان الأساتذة ، وقال أحدهم - وهوكزريا إبراهيم - مادحاً ومدايحاً على طريقة كثرة من الأساتذة الجامعيين في مثل هذه الحال : « هذا برجسون » . فما كان أيضاً من حسن حنفي إلا أن كتب : « فعرفت أنني إقبال وبرجسون » ^(٣) ! وفي الهامش نفسه بتلخيص حسن حنفي شخصية كاميلو توريث عندما يكتب قائلاً : « شئت كتابة هذه الدراسة الجادة دون إفاضة في الذكريات تطويراً مني للجوانية ونقلها من مرحلة الذكريات إلى مرحلة العلم الدقيق ، وخير ذكرى هو ما تحول إلى علم دقيق . فـ «لاهوت الثورة» ، وهو ما عُرفت به حتى الآن ، إن هو إلا تطوير للجوانية ^(٤) . والعجيب أنه عندما كتب مقاله المطول عن مؤسس لاهوت الثورة بالذات ، بعنوان «كاميلو توريث القدسيثالث» ^(٥) ، لم يأت بذكر تعبير «لاهوت الثورة» ولا مرة واحدة . ولكن سلسلة التماهيات لا تتف عند هذا الحد : فأخر جملة في الهامش إياه تجعل من حسن حنفي ، بقلمه ، آخر حلقة في سلسلة الحركة الإصلاحية « من الأفغاني إلى محمد عبده إلى مصطفى عبد الرزاق إلى عثمان أمين ثم إليّ » ، دون ما فخر أو ادعاء ^(٦) . وحقاً ، إن العبارة لا تخلو من تواضع نظراً إلى أنها تتحدث ، على الرغم من كل شيء آخر ، عن حلقات في سلسلة . والحال

أن السلسلة نفسها تُقطع في نص آخر لحسن حنفي لتجعل منه هو نفسه صلة وصل يزيد بها تقرباً وتآلفاً كونها تصل ما انقطع لا ما اتصل : فمنذ أن « ألف ابن تيمية (٧٢٨ هـ) » « نقد مراتب الإجماع » ، ينقد فيه كتاب ابن حزم ... وكتب ابن القيم (٧٥١ هـ) « القيس في الشرع الإسلامي » ، مضيفاً على كتاب ابن تيمية بعض الأمثلة ، الفقهية ، انتهى التأليف في علم أصول الفقه وتحول إلى كتب جامعية أو أثرية تكرر القدماء دون أية إضافة جديدة حتى ظهور « مناهج التفسير ، محاولة في علم أصول الفقه » باللغة الفرنسية^(١٦) لمؤلف هذا المقال عام ١٢٨٥ هـ (١٩٦٥ م) معيداً بناء العلم كنظرية في الشعور : الشعور التاريخي ، الشعور التأملي ، الشعور العملي^(١٧).

على أن التماهي مع العظمة ليس هو الشكل الوحيد لإخراج عقدة تضخم الأنا . ففي « الرواية العائلية » التالية ، وهي كما سنرى من النبل والعظمة في منتهاهما ، يأخذ تضخم الأنا ، على العكس ، شكل معارضة ومناقضة للعظمة ، ولكن من موقع الند للند بطبيعة الحال ، وتحديد ، وكما نقضي أصول اللعبة الأوديبية ، من موقع الند البنوي للند الأبوي : « إن مدى خصب الفيلسوف هو مدى إنجابه للفلسفة آخرين . فقد كان سقراط فيلسوفاً لأنه أنجب أفلاطون ، وكان أفلاطون فيلسوفاً لأنه أنجب أرسطو ، وكان ديكارت فيلسوفاً لأنه أنجب الديكارتيين ، وكان كانط فيلسوفاً لأنه أنجب الكانطيين ، وكان هيجل فيلسوفاً لأنه أنجب الهيجليين ، وكان هوسرل فيلسوفاً لأنه أنجب الهوسرليين . وإن فيلسوفنا الذي نقدم له هذه التحية اليوم بمناسبة بلوغه السبعين ربيعاً فيلسوف لأنه أنجب حتماً « الجوانيين » . ينجب البشر الفانون الإنباء ، وينجب الفلاسفة الخالدون فلاسفة مثلهم . وكما يتوالد البشر يتوالد الفلاسفة . ولا يهم في هذا التوالد أن يكون الإنباء من نوع الآباء ، فعظمة التوالد في توالد النقيض . إن عظمة أرسطو تأتي من معارضته لنظرية المثل عند أفلاطون ، وعظمة سبينوزا تأتي من رفضه الأخلاق المؤقتة عند ديكارت وتطبيقه منهج الوضوح والتميز في الدين والسياسة ، وتتمثل عظمة الفلاسفة بعد كانط في رفضهم الشيء في ذاته ومحاولتهم التعرف عليه ، كما تتمثل عظمة ماركس وكريكجار في قلبهما المنهج الجدلي رأساً على عقب وكشفه في الوجود . وإن عظمة الهوسرليين لتتمثل في إصدارهم أحكاماً على الوجود بعد أن وضعوا استنادهم بين قوسين . فالاستمرارية التاريخية وانساب الفلاسفة ليست طولية انسيابية وإلا كانت تبعية وتقليداً ، بل هي معارضة ومناقضة وقلب للأمر رأساً على عقب . وبالتالي يأخذ التاريخ حركته الطبيعية ، ويشق مساره الجدلي ، ويصبح الأعلى والأدنى ، المثال والواقع ، واجهتين لشيء واحد ... فلا عجب أن يخرج من بين الجوانيين من يقلب الجوانية رأساً على عقب باسم الجوانية ، وتطويراً لها ، ونقلها من مرحلة تاريخية ، مرحلة الآباء المؤسسين ، إلى مرحلة تاريخية أخرى ، مرحلة الإنبناء المطورين . فالجوانية رسالة لعدة أجيال قادمة ، إن لم تكن المشروع الفلسفي لكل حضارة وهدف الإنسانية البعيد ، ولكن يرجع الخلاف عليها إلى الفترة التاريخية التي تمر بها كل حضارة ، وإلى المسافة الطبيعية بين السلف والخلف . إن تطوير الخلف للسلف هو خير دليل على أصالة السلف ونفاذ بصيرتهم وعلى استمرار الخلف على نفس الموال دون تبعية أو تقليد ... فالاجتهاد في الجوانية تاصيل لها من الجيل الثاني بعد أن أسسها رائدها الأول^(١٨) . هكذا نجد أنفسنا هنا أمام ما يصح أن نسعيه بأنه رواية عائلية صغرى داخل تلك الرواية العائلية الكبرى التي هي قضية « التراث والتجديد » . ولنلاحظ بادئ ذي بدء أن هذه الرواية العائلية الصغرى والبدئية - لنقرر بذلك - هي رواية ثنائية القطب ، لا ثلاثية ، إذ أن الآباء الفلاسفة يلدون الإنبناء الفلاسفة بدون وساطة الأم . فالأنوثة ، حتى في شكل الأمومة ، هي عامل تسهيل يمنع شفتي الجرح النرجسي من الالتئام ، أو عامل واقعي يمنع هذاء العظمة من الاشتغال . ثم إن توالد الإنبناء الفلاسفة من الآباء الفلاسفة بدون وساطة الأم يعني أن الخصوبة مبدأ مذكور . وقد دلت دراسات كارين هورني وآخرين ، بالفعل ، أن الحسد الإنجابي لدى بعض الرجال تجاه النساء يعادل الحسد القضيبى لدى بعض الإناث تجاه الذكور^(١٩) . فالقدرة على الإنجاب هي قدرة فعلاً ، وهم كلية القدرة لدى الرجل لا بد أن يشمل ، في ما يشمل ، القدرة على الإنجاب وإلا انتفت كلية القدرة . ومن جهة شالته ، فإن توالد الإنبناء الفلاسفة من الآباء الفلاسفة بدون المورد - برحم^(٢٠) يعني أن

الخصوبة هنا هي خصوبة فكرية أو روحية ، على العكس من الخصوبة الطبيعية التي هي خصوبة جنسية أو مادية . والحال أن «الروح» كمبدأ سماوي للمفارقة والمجازة يقدم لهذه العظمة ركيزة لا تستطيع أن تقدم في مثل سموها «المادة» التي هي مبدأ أرضي للمباينة والمحايطة . زد على ذلك أن السلسلة الروحية ، خلافاً للسلسلة المادية ، تحسّر - مع الآلة - امتياز الخلود . فابناء البشر فاقون مثلهم ، بينما إبناء الفلاسفة خالدون كابنائهم . وعلى كل حال ، فإن القطب في سلسلة الفلاسفة الإلهية هذه هو الابن وليس الأب . فالأب لا مرجعية له بالإحالة إلى ذاته ، بل معيار «خصوبته» الابن الذي ينجمه . بل لكان هذا الاستلاب لألوية لحساب البثوة لا يكفي - ولا ننس أن من يتكلم في النص هو «ابن» - لذا يعزز باستلاب ثان مواز : فعظمة الأب لا تكمن في عظمة الابن فحسب ، بل إن عظمة الابن تكمن في نقض عظمة الأب . فإذا كان الأب عظيماً مرة واحدة ، فإن الابن عظيم لمرتين : مرة بهدمه ما ابتناه الأب ، وأخرى بما يبتنيه لحسابه الخاص^(١٧) . والأصالة لا تكمن في التأسيس بقدر ما تكمن في التطوير . فمعيار أصالة السلف تطويره من قبل الخلف . وهذا كله بعد من حيث التصور النظري لرواية الأصول . أما إذا جئنا إلى شجرة العائلة بالمعنى العيني للكلمة فنجد أن سلسلة النسب التي يمثل «الأب» عثمان أمين وابنه حسن حنفي آخر حلقاتها تضم كلاً من سقراط وأفلاطون وأرسطو وديكارط وسينيوزا وكايط وهينغل وماركس وكيركفارد وهوسرل . وكان اتصال الحلقة الأخيرة - وهو اتصال باليوم والاستيعام طبعاً - بكل سلسلة أولئك الآباء العظام لا يسعغ عليها القدر الكافي من العظمة ، لذا يُعزّز لها ، حتى وهي حلقة في سلسلة ، مكانة مميزة : فالجوانية «رسالة لعدة أجيال قادمة ، إن لم تكن المشروع الفلسفي لكل حضارة وهدف الإنسانية البعيد» . والعجيب في هذا التضخيم الهذائي للجوانية أنه يتم برسم «الابن» أكثر منه برسم «الأب» : فما عثمان أمين بفيلسوف إلا لأنه «أنجب حتماً الجوانيين» . وهنا تستوقفنا كلمة «حتماً» فهذه اللفظة تضعنا لا على مستوى الكينونة ، بل على مستوى وجوب الكينونة . أية ذلك أن الفيلسوف الابن الذي أنجب الفيلسوف الأب لم يكن بعد فيلسوفاً إلا بذرياً على حد تعبير اللغة الفلسفية للعصر الوسيط . وبما أن بذرة الشيء تتضمن سلفاً كل إمكانيات تطور الشيء ، فمن الممكن إذن اعتبار بذرة الشيء وكأنها هي الشيء نفسه ، واعتبار من لم يصر بعد فيلسوفاً وكأنه صار فعلاً فيلسوفاً لأنه سيصير حتماً فيلسوفاً . فكذلك تقضي حتمية البذرية . وكل هذا الاستدلال الجدلي ، الذي هو من اللطافة في منتهاه ، تلمي ضرورية الواقعة البسيطة التالية : فمع أننا لا نعلم على وجه الدقة تاريخ كتابة المقال الذي نحن بصددده ، لكننا نعلم بالمقابل أنه كتب بمناسبة بلوغ «مؤسس» الجوانية السبعين ربيعاً؛ وبما أن عثمان أمين قد ولد عام ١٨٩٩ فلنا أن نقدر أن «التحية» الموجهة إليه كتبت عام ١٩٦٩ ؛ والحال أنه حتى ذلك العام لم يكن «مطور» الجوانية قد كتب أيّاً من كتبه الرئيسية : لا «قضايا معاصرة» بجزءه عن «الفكر العربي المعاصر» (١٩٧٦) وعن «الفكر الغربي المعاصر» (١٩٧٧) ، ولا «التراث والتجديد» (١٩٨٠) ، ولا «دراسات إسلامية» (١٩٨١) ، ولا «من العقيدة إلى الثورة» (١٩٨٨) . وهكذا تتضمن الكينونة البذرية مع الكينونة السلسلية لتتقيا يومهم العظمة إلى مصاف اليقين : فالمنطق الذي يحكم تطور البذرة إلى ثمرتها ، والسلسلة إلى حلقاتها - ولا سيما آخرها - منطق حديدي غير قابل للخرق . وهذا هو أصلاً معنى القدر . والعظمة لا تتعقل نفسها بلغة أقل نبلاً من لغة القدر .

لكن كيف يتفعل القدر؟ كيف يصبح مصيراً؟ إن الشاهد التالي - وهو لا يقل عن سابقه إدهاشاً - يفتح إمكانيات جديدة للإجابة : فتحت عنوان موضوعي للغاية «دور المفكر في البلاد النامية» ، يتابع حسن حنفي سرد ما يمكن اعتباره سيرته الذاتية : «لقد أن لنا الآن أن نبحت عن دورنا في مجتمعاتنا . وإن كثيراً من مظاهر الاضطراب الثقافي والفكري فيها ناشئة عن نقص في وعينا بهذا الدور المحدد الذي علينا القيام به . والغرض من هذا المقال توضيح هذا الدور حتى يمكننا بعد ذلك ملأ^(١٨) هذا الفراغ الذي نشعر به أمام واقعنا الذي يتطلب مفكراً يعي القديم ويرى الجديد ، وينقل الحضارة من مرحلة إلى أخرى ، كما فعل ديكارط في الحضارة الأوروبية عندما نقلها من العصر الوسيط إلى العصر الحديث . ولا

يعني الدور هنا الوظيفة التي على المفكر القيام بها باعتباره موظفاً إيديولوجياً في مجتمعه ، بل يعني المهمة التي يأخذها المفكر على عاتقه إحساساً منه بالمسؤولية الوطنية ... وهي رسالة مشابهة لرسالة الأنبياء في التنظيم والقيادة . الرسالة هي ما يقصده فيبر بالمعنى الثاني للكلمة BERUF أو ما يقصده فشت بكلمة BESTIMMUNG ، أي قدر ومصدر ... ولم نقل المفكر في صيغة الجمع لأن المفكر أندر من النادرة . وقد يكون في المجتمع كله مفكر واحد إن وجد ، فالعصر لا يتحمل أكثر من مفكر ويكون هو المفكر بالف ولام التعريف . فعصر ديكارت كان مفكرين ، وكل منهم يحاول أن يقوم بنفس المهمة ، التي قام بها ديكارت . ولكن لم يكن هناك إلا ديكارت واحد . تظهر في كل عصر إرهابات للفكر . ولكن المفكر هو الذي يعبر عنه ويعطيه الصياغة العلمية ^(٣١).

إن النص لا يدع مجالاً للشك : فالمطلوب الآن ، بعد أن تم بناء السلسلة ، تحطيمها . فحلقة الابن حلقة قطعية ، لا حلقة اتصال . وما التطوير في حقيقته إلا إعادة تأسيس . وعرش الفكر لا يتسع إلا لتاج واحد . كما في كل وراثة ملكية ، فإن « عاش الملك ! » هي دوماً بمثابة تكريس لسواة : « مات الملك ! » . وإذا لم يمت الملك الأب من تلقاء نفسه ، أو إذا استغرق وقتاً أطول مما ينبغي ليموت ، ففي وسع الملك الابن أن يعطي جدل الوراثة ذاك قوة دفع إضافية يتدخل إرادتي من قبله . وفي مثل هذه الحال ينقلب المشهد أوديبياً خالصاً : فليس المطلوب بأقل من قتل الملك الأب الذي طعن في السن بيد الملك الابن الذي بلغ لقوه ميالغ الرجال . والرمزية الجنسية لا تخفي هنا نفسها : فالعرش والجاه إسمان لمسمى واحد ، فمن خسر واحدهما حق عليه أن يضرهما كليهما . ومن ربح واحدهما حق له أن يربحهما كليهما : « من هو المفكر إذن ؟ المفكر هو ذلك المواطن الشاب الذي استطاع أن يمي تراث مجتمعه القديم وأن يرى واقعه المعاصر وأن يدفع بمجتمعه خطوة نحو التقدم تكون هي مهمة جيله ... وكان التاريخ قد حملته مسؤولية العصر . هو النبي بين قومه ينقلهم من مرحلة إلى مرحلة أو الذي يفهم من حال إلى حال . وهو الضابط أيضاً الذي تتوافر فيه كل مقومات الريادة من حماس وإقدام وشجاعة وبراعة وحسم ، ذلك لأن المفكر الشيخ قد انتهى عصره بعد أن تراكت عليه الأحداث وكثرت منه المساومات حتى أصبح من وجهاء القوم يبقى السلام وحسن الختام . فقد زمام المبادرة بطول العصر وأصبح البعض منهم مثال التعايش الرخيص الذي يحرص على لقمة العيش المترفة حرصه على حياته . فإذا تدمر البعض منهم فلا يتجاوز هذا التدمر خارج جنبه ولا يتعدى حديث العاجل الذي لا حول له ولا قوة » ^(٣٢).

ولكن هل المفكر « بالف ولام التعريف » ملك أو نبي ؟ إن النص نفسه ينزح إلى التوحيد بين الاحتمالين . فالمفكر هو تارة « النبي بين قومه ينقلهم من مرحلة إلى مرحلة » ، وهو طوراً ! وعلى حد تعبير أفلاطون ، « الملك الفيلسوف أو الفيلسوف الملك » ^(٣٣) . وفي الواقع ، يبقى في متناولنا معيار للتمييز : ففي طور عبادة العقل ، وهو الطور الذي كُتب فيه مقال « دور المفكر في البلاد النامية » ، يبدو الفيلسوف الملك مقدماً في المكانة على المفكر النبي ، وأقله لأن رسالته ليست « رسالة معللة ومعروفة مسبقاً كما هو الحال في رسالة الأنبياء » ^(٣٤) . ولكن في الطور التالي أو المناقض بالمقابل ، أي طور عبادة الوحي ، يبدو دور المفكر نبوياً بالأحرى . وفي هذا الطور تكثر الإشارات ، الضمنية أو الصريحة ، إلى أن « عصرنا مشابه لعصر الوحي القديم وقت نزوله » ^(٣٥) . وما تبطنه هذه الجملة تجهر به جملة أخرى تعود إلى الطور نفسه : « قد يكون من بيننا مجدد القرن الخامس عشر طبقاً لحديث المجددين : « إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة دينها » ^(٣٦) . بل إنه لا يتردد ، في نص لاحق ، في الجهر بانه ، بشخصه ، هذا المجدد المنتظر ، وإن قنع - في التصريح نفسه - بدور الفقيه دون دور النبي : « أنا فقيه من المسلمين أجدد لهم دينهم وأرعى مصالح الناس » ^(٣٧).

ولا غرو ، ما دام الآن ينظر إلى نفسه بمثل هذا المنظار المكبر ، الا يخط لنفسه من المشاريع إلا ما كان يناسب في حجمه تعامله . وذلك هو تصديقاً شأن مشروع « التراث والتجديد » . فهو مشروع لإعادة كتابة - إعادة كتابة وليس فقط إعادة قراءة - التراث العربي الإسلامي برمته . وليس هذا فحسب ، بل - والكلام هنا لحسن حنفي - : « بعد أن انتهى من إعادة كتابة التراث الإسلامي سأحاول أن أعيد

كتابة التراث الغربي ، معطياً له حقه وليس أكثر ، لأننا أعطيناه أكثر مما يستحق ، وأعطينا أنفسنا أقل مما نستحق »^(٣٦) . وحسبنا أن نستعرض هنا الخطة العامة لهذا المشروع الجبار : فهي تتألف من ثلاثة أقسام ، إذ تضم ، علاوة على إعادة كتابة التراث العربي الإسلامي والتراث الغربي ، إعادة بناء للحضارتين بالرجوع إلى مصدرهما في الوحي ووضع نظرية جديدة في التفسير تكون «منطقاً للوحي» ، وغايتها «تحويله إلى علم إنساني شامل»^(٣٧) . وه يشمل القسم الأول من «التراث والتجديد» ، وهو «موقفنا من التراث القديم» . ثمانية أجزاء ، كل جزء خاص بعلم قديم ، ثم جزء تركيبي ثامن من «النحو الآتي : الجزء الأول : علم الإنسان ، وهو محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين التقليدي ... وهو أول العلوم الإسلامية ... وهو العلم الذي يمكن بواسطته سدّ النقص النظري في واقعنا المعاصر . والذي يمكنه أن يمدنا بإيديولوجية عمرية ، تشتمل على لاهوت الثورة ولاهوت الأرض ولاهوت التحرر ولاهوت التنمية ولاهوت التقدم ... الجزء الثاني : فلسفة الحضارة ، وهو محاولة لإعادة بناء الفلسفة التقليدية وتوضيح طبيعة العمليات الحضارية التي حدثت في الفلسفة الإسلامية القديمة نتيجة لتقابل الحضارة الإسلامية الناشئة مع الحضارة اليونانية الوافدة مع تناول ما حدث في عصرنا الحاضر منذ القرن الماضي من موقف مشابه من التقاء الحضارة الإسلامية الناشئة مع الحضارة الأوروبية الغازية ... الجزء الثالث : المنهج الأصولي ، وهو محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه التقليدي ... وقد يكون له ملحقان : الأول عن «الفقه الاجتماعي» أو «فقه الوجود» ... والملحق الثاني عن «الفكر الأصولي الفقهي» ... الجزء الرابع : المنهج الصوفي ، وهو محاولة لإعادة بناء علوم التصوف باعتباره الممثل للمنهج الوجداني ... الجزء الخامس : العلوم العقلية ، وفيه تتم إعادة بناء العلوم العقلية الخمسة : علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه ... الجزء السادس : العلوم العقلية ، وفيه تتم إعادة بناء العلوم الرياضية من جبر وحساب وهندسة وفلك وموسيقى ... كما تتم إعادة بناء العلوم الطبيعية من كيمياء وطبعية وطب وتشريح ونبات وحيوان وصيدلة^(٣٨) ... الجزء السابع : العلوم الإنسانية ، وفيه تتم إعادة بناء علوم النفس والاجتماع والسياسة والتاريخ والجغرافية واللغة والأدب ... الجزء الثامن : الإنسان والتاريخ ، وهو محاولة لوصف بناء الحضارة الإسلامية وتطورها مع تأسيس وحدة العلوم في التراث القديم ، ونقل الحضارة الإسلامية إلى طور جديد ... وإقامة نهضة شاملة تتمثل في إرهابات الإصلاح والإحياء»^(٣٩) . فإذا أتينا الآن إلى القسم الثاني . وهو الذي يتصل بـ «موقفنا من التراث الغربي» ، وجدناه «يشمل خمسة أجزاء ، كل جزء خاص بفترة حضارية معينة لحضارة ذات طابع تاريخي خالص لا مركز لها في الوحي إلا من حيث قوة الطرد الذي يمثلها ... الجزء الأول : عصر آباء الكنيسة ، وهو محاولة لدراسة نشأة الفكر الغربي في الفترة الأولى من القرن الأول حتى القرن السابع»^(٤٠) ... الجزء الثاني : العصر المدرسي ، وهو محاولة لتاريخ الفكر الغربي في مرحلته الثانية وهي العصر الوسيط المتأخر ... الجزء الثالث : الإصلاح الديني وعصر النهضة ، وهو محاولة لتاريخ الفكر الأوروبي إبان الإصلاح الديني وعصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ... الجزء الرابع : العصر الحديث ، وهو محاولة لبداية تاريخ الشعور الأوروبي في القرنين السابع عشر والثامن عشر ابتداء من واقعة الكوجيتو ... الجزء الخامس : العصر الحاضر . وهو محاولة لتاريخ الشعور الأوروبي في لحظته الأخيرة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين»^(٤١) . أما القسم الثالث والأخير ، وهو المتعلق بـ «نظرية التفسير» ، فإنه يهدف إلى التعبير عن حقيقة الوحي ذاتها دون نظر إلى تحقيقاته في التاريخ» على خلاف القسمين الأولين اللذين «عرضا لحقائق الوحي كما ظهرت في التاريخ» ، وهو يشمل ثلاثة أجزاء طبقاً لوضع الوحي في التاريخ ... الجزء الأول : العهد الجديد ، وهو محاولة لتحقيق صحة الوحي في التاريخ ابتداءً من مراحل الوحي السابقة على المرحلة الأخيرة ، أعني التوراة والإنجيل ... وهو مساهمة منا للبحث عن الوحي السابق وإعادة التحقق من صحته واستعمال مناهج النقل التاريخي - الشفاهي أو الكتابي - من أجل الوصول إلى درجة من درجات اليقين بالنسبة للتصوص الدينية ، مساهمة منا لأهل الكتاب في التعرف على كتبهم المقدسة تمحيصاً وفهماً وسلوكاً ، وفي نفس

الوقت يكون تحقيقاً للفروض الإسلامية الخاصة بها ، ففروض التحريف والتغير والتبديل والاضفاء والزيادة والنقصان . وقد نشأ النقد التاريخي الأوروبي للقيام بهذه المهمة ، وانتهى إلى نفس الفروض الإسلامية^(٣١) ... الجزء الثاني : العهد القديم ، وفيه يتم تحليل العهد القديم (وفق المنهج النقدي التاريخي نفسه) ... الجزء الثالث : المنهاج ، وهو محاولة لتجاوز مناهج التفسير التي عرفها تراثنا القديم ، الكلامية والفلسفية والفقهية والصوفية ، ثم محاولة وضع نظرية جديدة للتفسير تكون جامعة لها كلها... فالبحث عن «المنهاج»^(٣٢) هو نهاية «الثرث والتجديد» وبغيت الأولى، محاولة للعشور على منهاج إسلامي عام لحياة الفرد والجماعة ... يكون بمثابة الإيديولوجية التي يمكنها تنظير الواقع وتطويرة ... وهو في الحقيقة حدسنا الأول الذي حدث لنا في مقتل حياتنا الفلسفية والذي ظل موجهاً لنا في كل كتاباتنا . وسيتم إخراجها ابتداءً من نصوص الوحي ذاتها بلا حاجة إلى ثراث ويكون هذا هو جزء الوداع»^(٣٣).

وباختصار ، فإن مشروع «الثرث والتجديد» يتألف من ثلاثة أقسام: الموقف من الثراث القديم ، ويشمل ثنائية أجزاء ، والموقف من الثراث الغربي ، ويشمل خمسة أجزاء ، ونظرية التفسير ، ويشمل ثلاثة أجزاء . وحتى نأخذ فكرة كمية عن ضخامة مثل هذا المشروع ، فحسبنا أن نذكر أن الجزء الوحيد الذي صدر حتى الآن من هذه الأجزاء الستة عشر هو الجزء الأول الذي كان يفترض أن يصدر بعنوان « علم الإنسان » والذي أثر المؤلف - لأسباب يشرحها في المقدمة^(٣٤) - أن يصدره بعنوان «من العقيدة إلى الثورة» ، وقد استغرق العمل فيه ، بتصريح المؤلف ، عشرة أعوام^(٣٥) . وإذا علمنا أن كتاب « من العقيدة إلى الثورة » يقع وحده في خمسة مجلدات ، وكل مجلد في ستمائة صفحة ونيف - وهو لا يتناول من كل الثراث القديم سوى علم الكلام - كان لنا أن نقدر مدى ضخامة المشروع : ثلاثة آلاف صفحة ونيف للجزء الواحد ، وما لن يقل بالتالي عن نحو خمسين ألف صفحة للأجزاء الستة عشر؛ وهذا - كما هو واضح للعيان - مجهود ينوء به ، حتى من الناحية الكمية الخالصة ، العمل الجماعي للمجامع العلمية ومراكز البحث . وهذا بدون أن نتوقف أصلاً عند الناحية الكيفية التي تضعنا هي الأخرى ، على ما يبدو ، في مواجهة أنا متضخم ابتلع كل شيء بما فيه حدوده ، إذ لا ترضى بحد آخر للمقارنة غير ابن خلدون في مقدمته . افلا تقول الجملة الختامية في كتاب « الثراث والتجديد » بالحرف الواحد : « هذا الجزء من « الثراث والتجديد » كان في الأصل مقدمة أولى للجزء الأول : « علم الإنسان » . وقد نشر في طبعة مستقلة نظراً لأنه يحتوي على المقدمات النظرية للمشروع كله ويكون أشبه بمقدمة ابن خلدون بالنسبة لكتابه « تاريخ العرب والبربر ... » ، ولكنه هذه المرة عن النهضة وليس عن الانهيار »^(٣٦) ؟

٢. الغرب كتجربة معاشة جارحة

في نص ينتمي في الغالب إلى مرحلة مبدأ الواقع يتخذ حسن حنفي موقفاً نقدياً لازعاً من أولئك الذين يرمون الغرب والحضارة الغربية بالإلحاد والإباحية والأخلاقيات والانحلال إلى آخر هذه التهم التي تدل على عقلية التهم وبيئته أكثر مما تحتوي على اتهام فعلي . لقد استطاع الأوروبي ، بعد عصر النهضة وبعد الإصلاح الديني وبعد التصحر العقلي ونشأة الاتجاه الإنساني ، استطاع رفض كل قناع مسبق وعشق الحياة التي طالما أبعد عنها مرة باسم الدين ، ومرة باسم الفضيلة ، وعرف الواقع بعد الاتصال المباشر به دون أن يكون في حاجة إلى استنباط ذلك من أية نظرية مسبقة ... عرف كل شيء : التجربة ، الحياة ، الجنس ، الفضيلة ، الرذيلة ، المحافظة ، التحرر ، وأصبح له القدرة على الحكم وعلى السلوك السوي ، يعلم عن بيئة ولا يؤمن إلا بالتجربة الشخصية . والحقيقة أن هذا الاتهام ، اتهام الغرب بالإباحية ، هو إسقاط من عقلية تشعرب بالنقص والضعف أمام هذا النموذج الفريد ، تود أن تتمتع بالحياة فتفعل في السر دون العلن ... وتفعله وهي متلصصة متخفية لا كحق أو كشعور طبيعي ، تسرق الحياة التي سليت منها وهي حقها ونصيبها . لقد اعتبرنا حياة الأوروبيين إباحة والحقيقة أننا نحسداهم على حياتهم ونتمنى أن نحيا مثلهم ، واعتبرنا سلوكهم رذيلة ونحن نشمئز من فضائلنا ونستعربها على

الردائل ، وأصبحت الإباحة لدينا إلى الداخل لا إلى الخارج ، وبذلك كنا أقرب إلى الفساد الباطن منا إلى الفضيلة الظاهرة . أصبحت لدينا شخصيتان : الأولى هي الباطن تشدنا إليها ولا نقوى على التصريح بها ، والثانية هي الظاهر متمسك بها ونعلن عنها وهي مجرد ستار لا اثر لها ولا قوام ^(١٤) . وعلى الرغم من أن النص يرسم للانسان الأوروبي صورة مؤتملة إلى حد غير قليل ، إلا أن الـوتر الذي يعرفه علم حساس للغاية من وجهة النظر التي نأخذ بها هنا . فـ« النموذج الفريد » الذي تمثلته الحضارة الغربية يمكن أن يكون بالفعل ، بالنسبة إلى غير المتمسكين إليه ، وبحكم «فرداته» تلك ، مصدراً لشعور مرفق بالنقص على صعيد البنية النفسية ، ولانذواجية في السلوك لا تقل إرهاباً على الصعيدين العقلي والعلمي . والسؤال الذي يطرح نفسه هو : ألا ينطبق النقد هنا على الناقد ؟ أي هل استطاع حسن حنفي أن يقلت مما يلوم الآخرين على أنهم ما استطاعوا إفلتاً منه ؟ وأما فيما يتعلق بالانذواجية فقد رأينا كيف طغت على كل ما عداها من السمات حتي باتت تؤلف العلامة الفارقة لمنطق التفكير لدى مؤلفنا . والنص الذي بين أيدينا يقدم لنا شاهدة إضافية من شواهدنا . فقد رأينا للتو أن كل مشروع « التراث والتجديد » لا يعدو أن يكون « محاولة لإعادة بناء الحضارة بالرجوع إلى مصدرها في الوعي » ^(١٥) . والحال عـلامـاً يـقوم مديح الحضارة الأوروبية في النص الذي بين أيدينا ؟ بالتحديد على الثورة المعرفية التي أنجزتها عندما استعاضت عن الوعي بالتجربة مصدراً لمعرفة الواقع ، أي عندما «بدأ الفكر الأوروبي يرفض كل معطى سابق بعد أن اكتشف زيف مثل هذه المعطيات وأثر جعل طريق معرفته الوحيد : التجربة . رفض كل منهج قبلي وأثر المنهج البعدي القابل للتحقيق . رفض كل معرفة إلهية وأمن بالمعرفة الإنسانية وحدها ، ولم يشفع في ذلك محاولات المثاليين لرد الاعتبار إلى المنهج القبلي أو إلى التسليم بالمعطيات السابقة أو بالدفاع عن المعرفة الإلهية عن طريق الحدس أو العقل البديهي أو مسلمات العقل . لقد وثق الإنسان الحديث بنفسه ، بعقله وإرادته ، وجعل الطبيعة مصدر معرفته وميدان سلوكه » ^(١٦) . والحال أنه بفضل هذه الثورة المعرفية ، التي أعلنت استقلال «العقل كلية عن الوعي» ^(١٧) ، وقلبت «الثيرولوجيا إلى انطولوجيا» ^(١٨) ، أي انقلبت من « التمرکز حول الله إلى التمرکز حول الإنسان » ^(١٩) ، استطاع « الفكر الأوروبي ، أن يطبع كل فكر غير أوروبي بطابعه » واستطاع « الشعور الأوروبي استقطاب كل شعور غير أوروبي ، واستطاعت الثقافة الغربية أن تجعل من نفسها « محور الثقافة العالمية » . فهل لهذا الانسقاط الألي يكون جارحاً من المنظور النرجسي ؟ وهل للشعور غير الأوروبي إلا يؤؤل هذا الانسقاط على أنه استلاب ، وألا يقيم ، ولو لاشعورياً ، علامة مساواة بين هذا الاستلاب وبين الجرح النرجسي الأكثر نموذجية ، أي وهم الخصاء ؟ أن حسن حنفي – وربما كان الممثل الأكثر نموذجية للشعور غير الأوروبي الجريح – يحاول في بعض النصوص ، وعلى الأرجح أيضاً في طور من أطوار تشبيهه بمبدأ الواقع ، أن ينظر إلى ذلك الانسقاط/ الاستلاب/ الخصاء بعين « موضوعية » فلا يجد حرجاً من الإقرار ، انطلاقاً دوماً من مبدأ الواقع ، بأن « ثقافة العصر هي الثقافة الأوروبية » ^(٢٠) ، وبأن « العصر هو عصر الحضارة الغربية وتاريخها هو تاريخ الإنسانية المعاصرة » ^(٢١) ، بل لا يجد حرجاً حتى من الدعوة إلى الاحتذاء بحدو الحضارة الغربية والتعلم في مدرستها : فما دامت «الحقيقة يجب أن تقال » وما دامت الحقيقة التي يجب أن تقال هي « أن تاريخ الحضارة الأوروبية هو تاريخ كفاح للعقل وانتصاره في النهاية » ^(٢٢) ، وما دامت التجلية الكبرى لهذه الحضارة الأوروبية هي « إسقاط الغطاء النظري القديم » ^(٢٣) ، فإن المطلوب من « المجتمعات الأخرى » ، التي ما زالت تزوح « تحت غطاها النظري الموروث » وتئن تحت « سيادة الخرافة والوهم » ، « أن ترى انتصارات العقل في الحضارة الغربية كنموذج إن أراد أن تكافح هي الأخرى باسم العقل ومن أجله » ^(٢٤) ، وأن تحذو حذوها في « تعرية الواقع من أغطيته النظرية القديمة الموروث » ^(٢٥) ، وأن تسلك مسلكها في إطلاق آلية النهضة عن طريق نقد الموروث والتحول في نظرية المعرفة من المنقول إلى المعقول ، من الكتاب القديم إلى كتاب الطبيعة ، ومن تأويل النصوص إلى تفسير ظواهر الطبيعة ومعرفة قوانينها ، وتغيير « بؤرة الحضارة من الله إلى الإنسان ، ومن لغتها التشريعية الدينية العقائدية الصوفية المنغلقة إلى لغة إنسانية عقلية طبيعية

منفتحة «^(٣٠)». وه المجتمعات الأخرى» تشمل بطبيعة الحال المجتمع العربي الإسلامي، لا ضمنياً بل تصريحاً: «إذا كان إخوان الصفا قديماً قد بينوا ضرورة اتفاق الشريعة الإسلامية مع الفلسفة اليونانية، فإنني أقول بدوري إنه لابد من اتفاق الفلسفة الإسلامية مع فلسفة الوعي في الحضارة الأوروبية التي كانت اكتشافاً للإنسان ووضعه حقيقة يقينية أولى^(٣١) في مقابل الآلهيات القديمة، وهو الموقف الحضاري لنا الآن في محاولتنا الانتقال من الآلهيات إلى الإنسانية»^(٣٢)؛ وه كما نشأت الفلسفة الإسلامية التقليدية بانصافها بالفلسفة اليونانية يمكن أن تنشأ الفلسفة الإسلامية الحديثة، بانصافها بالفلسفة الغربية الحديثة»^(٣٣).

على أنه، كما لنا أن نتوقع، بل كما علينا أن نتوقع، لا يلبث هذا الموقف أن ينقلب إلى نقيضه كلية. فبادئ ذي بدء، يخلي التقييم الموضوعي مكانه، من موقع الشعور «بالنقص والضعف أمام النموذج الفريد»، لاعتمال في الجرح النرجسي، ولا سيما أن محل اعتمال هذا الجرح هو أمة كانت وعدت بأن تكون «خير أمة أخرجت للناس»: «الذي يحز في أنفسنا هو أن خير أمة أخرجت للناس تنتهي إلى مثل ما انتهت إليه من استعمار وتخلف، ونحن لدينا كل مقومات الأمة فكراً ومادة، وحيوة وثروة، وعددأ وأرضاً، ومع ذلك نجد أنفسنا مستضعفين في الأرض، مغلوبين على أمرنا، لا دور لنا في التاريخ بعد أن كنا صناع حضارة ومعلمي البشرية ومصدر العلم والعرفان»^(٣٤). وفي نصوص أخرى يخلي ضمير الجمع المتكلم مكانه لضمير المفرد المتكلم، فلا يزيد الجرح النرجسي إلا عرياً: «إن مشروعي هو إعادة التراث وبنائه بحيث لا ينفصل الإنسان وهو يقرأ تراثه عن ماضيه ويهرب إلى الغرب. ذلك هو البعد الأول في مشروعي. أما البعد الثاني الذي أرجو أن أبداه قبل أن تنقضي عشر سنوات فهو دراسة الغرب وتحجيمه طالما أن الغرب فارش ذراعيه يضمنا نحوه ونحن نهمل منه، وطالما أن موقعي من الغرب مستلهم من موقف التلميذ من الأستاذ. إنه المدرس الأبدي وأنا التلميذ الأبدي»^(٣٥). وفي نص آخر تشرح هذه الصورة الأخيرة نفسها بنفسها باعتبارها تعبيراً مباشراً عن جدل مركب النقص ومركب العظمة: «حتى الآن يظل إحساننا بالتخلف والآخرين بالعظمة قائماً. وينشأ لدينا - بالتالي - مركب النقص كما ينشأ لديهم مركب العظمة، لينحصر كل تصوري للتقدم في النقل والتعلم والاستيعاب والتتلمذ والترجمة، دون إبداع أو خلق... وأذكر أنني في المرة قبل الأخيرة التي زرت فيها لندن سألني ضابط الشرطة: لماذا أتيت؟ قلت له: أتيت إلى كامبردج. فقال: حتى تلقى تدريباً؟ قلت له: لا... لكي أعطي تدريباً. هذا هو تصور الآخر لي: أنني التلميذ باستمرار»^(٣٦). وهذه الترجمة إلى لغة الجرح النرجسي هي التي تخلق موقفاً تناقضياً لا حل له إلا بالإخلال الصارخ بعدم عدم التناقض. فالثقافة الغربية التي وصفت للتو بأنها «محور الثقافة العالمية» وعامل «استقطاب لكل شعور غير أوروبي» تنقلب، بقوة الإنكار، إلى «ثقافة بيئية خالصة» وه محلية صرفة، «ندعي العالمية» ولكن «ليس فيها أثر لدعوى العالمية والشمول»^(٣٧). ولا يبق الإنكار - ولنا عودة إلى وظيفته ودلالاته النفسيتين - عند هذا الحد: فما دامت الحضارة الغربية هي «إحدى الحضارات المحلية»^(٣٨) ليس إلا، فمن الطبيعي والمنطقي إذن التأكيد بأنه ليس لها ولم يكن لها أي أثر «في ثقافتنا قديماً أو حديثاً»^(٣٩). وهنا أيضاً لا يجد الإنكار مناصاً من أن يأخذ شكلاً تناقضياً: فمع أن حسن حنفي هو الذي يعني على دعاة الأصالة نزعتهم الاتعزالية الثقافية وإقامتهم علامة مساواة بين إثبات الهوية والقطيعة مع الغرب ثقافياً: «أثرنا في جيلنا هذا الانزواء عن الحضارة المجاورة، واتهمنا كل فكر نشارف عليه بأنه فكر مستورد دخيل يقضي على أصالتنا وترباننا وأرضنا وشخصيتنا وذاتنا وقوميتنا، فنقف منه موقف المعارضة والرفض والهجوم، ونجد العذر في ذلك بدعوى أنها ثقافة الأجنبي وحضارة المستعمر ونحن نهدف إلى تأكيد الذات وإثبات الهوية الضائعة»^(٤٠)، إلا أن حسن حنفي أيضاً هو الذي يعلن، من موقع إنكار الجرح النرجسي، أننا «لا نحتاج إلى ثقافة غربية»^(٤١). وأن التراث العربي الإسلامي، الذي «تستطيع أن تجد فيه كل ما تريده»، كاف بذاته «للدخول إلى ساحة تحديات العصر» وأن «المفكر الإسلامي عندما يفكر بالاقتصاد لا يحتاج إلى ماركس وأدم سميث

وريكاردو ، كما « لا يحتاج بالضرورة إلى منهج جدلي أو مادي ولا إلى نظرية في فائض القيمة ولا في الصراع الطبقي »^(٣٦) . وقد رأينا كيف أنكر حسن حنفي أن يكون قد تأثر من قريب أو بعيد بهوسرل وبينمجه الفينومينولوجي مع أن إسهامه المميز في الدراسات العربية الإسلامية يعود الفضل فيه بدرجة كبيرة إلى سبقه إلى تطبيق هذا المنهج - بالتناوب مع المنهج المادي الجدلي أحياناً - في هذا المجال - وهذا هوذا يكرر شبيه هذا الموقف بإعلانه « على الملاء » براءة هذه المرة من ماركس وطهارته من كل أثر لفرعي أو محتفل من آثار الماركسية : فبعد أن كان انتصر انتصاراً مطلقاً للمنهج المادي الجدلي ضد جميع المناهج الأخرى ، بما فيها المنهج الفينومينولوجي نفسه ، وأعطاه البيعة باعتباره « هو المنهج الباقي أمامنا » وهو المطابق لحركة الواقع نفسه^(٣٧) ، وبعد أن كان أعان « على الملاء » ، وضداً على غارودي وهو في مستهل ارتداداه عن الماركسية ، عن « التمسك بالاشتراكية العلمية ورفض كل ما عداها »^(٣٨) ، بعد كل ذلك يبادر ، ودوماً من موقع الإنكار العصامي للجرح الترجسي ، إلى جحد ماركس والماركسية ، لا لأن ماركس هو من هو . والماركسية هي ما هي ، بل بكل بساطة لأن حسن حنفي لا يمكن أن يكون إلا من صنع حسن حنفي : « لا بد - في الحقيقة - من إعادة النظر في قضية ما يسمى بالتفاعل والآخر المتبادل . فقد اخترع المستشرقون - وقد تابعناهم في ذلك - ما أسموه بمنهج الأثر والتأثير لدراسة الحضارات غير الأوروبية . وقد يصدق هذا المنهج بالفعل على دراسة الحضارة الأوروبية لأنها قامت على اكتشاف حضارات أخرى^(٣٩) ، لكن يبدو أن المستشرقين قد انتبعوا هذا المنهج بسوء نية عندما درسوا الحضارات الأخرى . ما كان يهمهم هو تفريغ الحضارات الوطنية من مضمونها . فما أسهل أن يجدوا اتصالاً بين الحضارة الإسلامية والحضارة اليونانية أو تشابهاً بين ابن رشد وأرسطو ليقولوا إنه لما كانت الحضارة اليونانية سابقة على الحضارة الإسلامية وكانت الحضارة الإسلامية قد دخلت في علاقة ومجاورة للحضارة اليونانية وظهرت أوجه التشابه في تعريف المسلمين للفضيلة على أنها وسط بين طرفين وتعريف أرسطو للفضيلة على أنها وسط بين طرفين ، واعتبار أن العقل هو الموجود الأول عند الفارابي وأنه الموجود الأول عند أرسطو ، فثمة إذن أثر اليونان على المسلمين . إذن لم يبدع المسلمون شيئاً . إذن فالمسلمون مهشون على الحضارة اليونانية وشارحين لها ... وذلك أمر شبيه بظهور عبارة ماركس الشهيرة : « ليس المهم أن نفهم العالم ، بل أن نغيره » في كتاباتي . فهل معنى ذلك وجود أثر من ماركس على حسن حنفي ؟ ... لكن نظراً لأن العبارة قد اشتهر بها ماركس ، ونتيجة للإشعاع الغربي واشتهرة ماركس ، فإن من يقول ذلك يلحق بماركس ويصبح ماركسياً ، وهذا غير صحيح^(٤٠) .

٢- الترميز الجنسي

ليس من الصعب الامتداء إلى الغائية التي يصدر عنها هذا التحسس المرضي من منهج الأثر والتأثير السمي الصيت . فالصورة الوحيدة التي يستحضرها إلى ذهن حسن حنفي ، إثبات هذا المنهج هي كما رأينا صورة « تلميذ ينقل من أستاذ على الدوام »^(٤١) . وبالمقابل ، فإن الصورة التي يستحضرها نفي هذا المنهج هي : « إننا لسنا نقلة علوم ... لكننا ميدعو علوم »^(٤٢) . وواضح للعيان ، من حيث التقييم الترجسي للذات ، أن وضع التلميذ لا يداني وضع الأستاذ ، مثلاً لا يداني الناقل المبدع . ولكننا لن نتوقف عند هذا الدلول الأولي - على صدقه - لأنه في مستطاعنا أن نمضي إلى ما وراءه ، أي إلى ترجمته في اللاشعور . فشرط التلميذ كما هو معلوم هو التلقي ، وشرط الأستاذ هو الإرسال . إشكالية التلقي والإرسال ، مثلها مثل إشكالية النقل والإبداع في العلوم ، قابلة لأن تعطي صيغة أخرى هي صيغة الفعلية والفاعلية . والحال أن هذه الصيغة هي بالنسبة إلى اللاشعور ، في الحضارة الأبوية التي هي حضارتنا ، صيغة جنسية بامتياز لأنها هي هي صيغة التأنيث والتذكير . والشواهد على مثل هذه اللغة النفسية - الجنسية في كتابات حسن حنفي أكثر من أن تحصى ، ولعل الشاهد التالي يختصرها جميعاً : « إننا سنكون باستمرار (لو صدقنا وتهمه) التأثير بالماركسية أو الفينومينولوجيا) مهشون على نصوص غيرنا ولسنا مؤلفين لنصوص »^(٤٣) . وعلى الرغم من أن إشكالية الإبداع والاتباع إشكالية حقيقية

ومطرحة فعلياً على العرب ، كما على الغالبية الساحقة من شعوب الأرض في عصر ينزع نحو الكوسموبوليتية والتنميط الحضاري ، فإن حسن حنفي لا يبدو معنياً بهذه الإشكالية بحد ذاتها بقدر ما ينحصر همه الأول في تأويلها وترجمتها إلى إشكالية فاعلية ومفعولية . فعداؤه للأغتراب الحضاري يعود في المقام الأول إلى كونه يجعلنا «تابعين لا متبوعين ، متعلمين إلى الأبد لا معلمين يوماً»^(٣١) . وواضح من هذه الصيغة أن المطلوب ليس تجاوز الفاعلية والمفعولية إلى التفاعل المتبادل ، بل قلب الأولى إلى الثانية ، وبالعكس . وبما أنه ستكون لنا عودة مطولة إلى هذا الموضوع ، فسنكتفي هنا بأن نلاحظ أن استعمال صيغة اسم الفاعل واسم المفعول يعسي طاعياً إلى حد ملفت للنظر في كل مرة يدور فيها كلام عن واقعة « النقل الحضاري » بكل ما تقتضيه من « تأثير وتأثر » أو تتم فيها مقابلة بين وضع الأسلاف ووضع الأئلاف في مجال الفعل والانفعال الحضاري ، ولعل الشاهد التالي يكفي أيضاً مؤينة كل شاهد آخر :

« يختلف باحث اليوم عن باحث الأمس ؛ فبينما كان باحث الأمس مستقلاً ، فاتحاً للأرض ، ناشراً لواء الثقافة ، مؤثراً في الحضارات المجاورة ، مكتشفاً للعلوم وواضعاً للنظريات ، ومصدراً حضارة لآخرين ، فإن باحث اليوم محتل ، ضاعت الأرض من تحت قدميه ، مستعمر ثقافياً ، يخضع لآثار الحضارة الغربية ، ناقل للعلم ، طالب للهن ، سائل للمساعدة ، متسول في الأسواق »^(٣٢) . ولغة الفاعلية والمفعولية ، التأنيت والتذكير ، قابلة بسهولة للترجمة إلى لغة خصائية . فما دام الفارق بين الجنسين منفياً بحسب النظرية الجنسية الطفلية المنكوص إليها ، وما دامت الواحدية الجنسية هي الركيزة النظرية لتخييل كلية القدرة ، فإن صيغة المفعولية تأخذ بصورة آلية مدلول الخصاء بالمقابلة مع المدلول الفالوسي الذي تأخذه صيغة الفاعلية . وهكذا ، فإن التفاعل بين الحضارات يغدو ركيزة لإسقاطات لاشعورية تماهي بين العلاقة الحضارية والعلاقة الجنسية وتتعلقهما كليتهما من منظور سادي . فاللاشعور يؤول التلاقي بين الحضارات لا على أنه تفاعل ، بل على أنه فعل من طرف واحد في طرف آخر لا دور له سوى الانفصال . ومن ثم ، فهو فعل تعقيم أكثر من فعل إخصاب . وهذا التصور الأحادي الطرف والإفقاري للعلاقة بين الحضارات يوازيه ويتراكب معه تصور سادي وقبتناسلي للعلاقة الجنسية تكف معه عن أن تكون علاقة تكامل بين المبدأين الذكر والمؤنث لتنتج إلى مجرد فعل أحادي واستحواذي يتصارع فيه الطرفان على امتلاك العضو الجنسي الواحد الكلي الذي هو الفالوس^(٣٣) . فكان بيت القصيد هو إثبات الذكورة بمفهومها الفالوسي ، وكان أياً من الطرفين لا يثبت ذكورته إلا بتأنيت الطرف الثاني ، أي خصائه . ومن هنا لا تعود الأنوثة حالة طبيعية ، متكاملة مع حالة طبيعية أخرى هي الذكورة ، بل تُستشعر على أنها حالة مصطنعة وناجمة عن نقص مستحدث وتجريد من الامتلاك وخصاء . والأنا القبتناسلي الذي لا يستطيع أن يتصور علاقة تبادل بين الجنسين لا يستطيع أن يتصور علاقة تفاعل بين حضارتين ، وكما بالأولى إذا كان هذا التفاعل يقوم فعلاً على أساس من « التبادل الامتكاثي »^(٣٤) كما هو الحال في علاقة الحضارة الغربية ، الآيلة إلى العالمية ، مع الثقافات الأخرى ، غير الغربية ، المحكوم عليها بالتقلص إلى بعد محلي ؟ وإذا كان التحليل النفسي يفيدنا أن « عقدة الخصاء تنقل في كل مرة يحيا فيها الفرد تجربة من تجارب عدم الملكة »^(٣٥) ، فهل لنا أن نتصور تجربة عدم ملك أكثر عرباً من تجربة التبادل الامتكاثي تلك ؟ وحسن حنفي الذي يسقط هواجس الحاضر على الماضي ويقدم كما سدرى مماثلة غير مبررة في الموقف بين غزو الحضارة الغربية لثقافتنا اليوم وبين تأثير الثقافة اليونانية في الحضارة العربية الإسلامية بالأمس ، ويرسم بالتالي علامة مساواة غير مبررة هي الأخرى بين التبادل الامتكاثي ومنهج الأثر والتأثر ، لا يملك إلا أن يعبر فوق جسر الرمزية الذي يربط في اللاشعور بين الفاعلية والمفعولية في كل من العلاقتين الجنسية والحضارية : « خطأ هذا المنهج إذن هو تغريغ الثقافة المدروسة من مضمونها ، وإرجاع الداخل إلى الخارج ، والقضاء على جذتها وإبداعها . وهو خطأ ناتج عن تصور العلاقة بين الثقافات على أنها أحادية الطرف ، الأولى معطية منتجة مبدعة وهي الثقافة الأوروبية ، والثانية مستقبلية مجذبة فارغة خاوية وهي الثقافة غير الأوروبية »^(٣٦) . وكما في قصة شمشون ودليلة ، التي هي قصة نموذجية لخصاء منقول إلى الأعلى ، فإن الشجر الذي تريد أن تقصه

دليلة العصرية ، أي الحضارة الغربية ، هو التراث ولا شيء آخر غير التراث : « أخطر ما يهدد المسلمين الآن هو الاستعمار الحضاري إذ يود الغرب تفريغ هذه الشعوب التاريخية من مصادر قوتها الرئيسية في تراثها حتى يأمن يقطتها ويأسر روحها ويصاغر إبداعها ... ويضمن السيطرة على مستقبلها »^(٣٦) . وضمن إطار هذه الرمزية نفسها يأخذ التراث المجدد معنى الطاقة الحيوية ، العنقائية ، التي لا تغنى بغناء الأجيال : « ويكون التراث حينذاك هو إيديولوجية الجماهير ، وروحها المعنوية ، وطاقاتها النضالية ، وهذا ما لا ينتهي بانتهاام الأجيال »^(٣٧) . وفي نص آخر تصل رمزية تجديد التراث ، كرمزية ترميمية مضادة للرمزية الخصائية ، إلى درجة من الشفافية تغني عن كل تعليق : « فإذا تم ذلك ، وتحول الإنسان الهش إلى الإنسان الصلب ، تحقق الكمال في الأرض ، ويتحدد في الإنسان الكامل كل شيء ، إذ يتحول ضعفه إلى قوة وانكساره إلى صلابة »^(٣٨) . وما تجديد التراث من منظور هذه الرمزية عينها إلا مشروع لنقل الحضارة العربية الإسلامية من طور التناث الذي حشرها فيه الغزو الحضاري الغربي إلى طور جديد أكثر إفعاماً وأكثر إرضاء للنفس نرجسياً ، أي بالضرورة طور التذكير ، وإن اكتفى حسن حنفي بالرمز إليه بدون تسميته : « ... ونقل الحضارة الإسلامية إلى طور جديد ، وتحويل صورتها في التاريخ من حضارة الكهف إلى حضارة السهم ، ومن الدائرة إلى الخط »^(٣٩) .

هوامش الخطاب التراثي كسيرة ذاتية



- (١) حسن حنفي، دراسات إسلامية (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٨٥.
- (٢) لذلك تحديدًا يؤثر أن تقول «التراث العربي الإسلامي»، لا «التراث الإسلامي» فحسب، لأن هناك أيضاً، ومثلاً، «تراثاً فارسياً إسلامياً» وتراثاً هندية إسلامياً.
- (٣) حسن حنفي، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ٢١.
- (٤) المصدر نفسه.
- (٥) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٥١، ص ١: المقدمة النظرية (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨).
- (٦) كذا في النص، نصيباً لا ريباً.
- (٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٧٩.
- (٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.
- (٩) المصدر نفسه، ص ٢٦٨ - ٢٦٩. فإذا أخذنا بعين الاعتبار ما يقوله في هذا الشاهد عن تطويره الجوانبية إلى علم دقيق، فلنا أن نتحدث أيضاً عن عملية تمازج مع هوسرل، وإن بدون تسميته.
- (١٠) حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، ط ٣ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٢٩٧ - ٢٢٤.
- (١١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٦٩.
- (١٢) Les Méthodes D'exégèse, essai sur la science des fondements de la compréhension (le caire: Organisation générale des Imprimeries Gouvernementales, 1965).
- (١٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٥٧. ولنا لاحظ أن حسن حنفي لا يقر بأي دين عليه لهوسرل في تطبيقه هذا المنهج الشعوري. أي الفينومينولوجي (لعل محاولة إنكار هذا الدين هي التي تكمن وراء عملية الإبدال اللفظي لاسم المنهج الفينومينولوجي، ذي الوقع الأجنبي الذي لا مصادرة فيه، إلى المنهج الشعوري الذي يملك منزلة الإحصاء بأنه ذاتي المصدر وإن يكن مضموماً غير مطابق للمسمى). بل هو ينسب على العكس أبوه إلى نفسه، فيحدث عن «علم الشعور الجديد الذي أضمه» (المصدر نفسه، ص ٢٦٨). وفي نص آخر ينكر أن يكون قد تأثر أصلاً بالفينومينولوجيا (فاللانا الكلي القدرة والعظمة يبدع كل شيء من عندياته ولا يتأثر بأحد): «أنا أعلن على الملأ أنني لم أتأثر بشيء، حتى الفينومينولوجيا التي يقال إنني متأثر بها. صحيح أنني قمت برسالاتي الثلاث عن الشعور، ولكن الشعور هو مصادر العلم. ومن ثم لماذا يقال إن تحليل التجارب البشرية، وتحليل العالم من خلال التجارب والأزمات، أن ذلك فينومينولوجيا، وليس المجزء إلى البداوة والشئ الطبيعي، وأن المسألة ليست الحرية ولكن الإحساس بالحرية، وليست الفكر بل الإحساس بالفكر. ومن ثم، فإن دخول الشعور بالشئ، وإن كل شيء هو الشعور بهذا الشئ، لا يتطلب أن يقرأ الإنسان مجلدات عشرين من هوسرل لكي تظهر لديه هذه الفكرة. إذن لا بد من إعادة النظر فيما يسمى بالآثر والتأثر (في: شؤون عربية (أيار - مايو ١٩٨٢)، ص ٢٤٥).
- (١٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٦٧ - ٢٦٨.
- (١٥) كارين هورتي، علم نفس المرأة (باريس: منشورات بايو الصغرى، ١٩٧٨)، الترجمة الفرنسية: ١٩٧٨. *Psychologie de la Femme*.
- (١٦) على حد تعبير ديبدييه أنزوي في مقاله عن «الجماعات ورواياتها عن الأصول» في: المؤلف الجماعي: الرواية العائلية الجديدة: Le nouveau roman familial (باريس: منشورات إ. س. ف. ١٩٨٥)، ص ٩٩.
- (١٧) من الأبيات التي يطيب لمؤلفنا الاستشهاد بها قول الشاعر القديم:
ليس الفتي من قال كان أبي
إنَّ الفتي من قال ها إنَّذا
- كما أن من الأقوال الماثورة التي يطيب له تردادها قول أمين الخولي: «القدماء رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدي بهم» (انظر مثلاً: دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ٢٧ و٤٦٩).
- (١٨) كذلك في النص، والصحيح ملء.
- (١٩) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٢٥ - ٢٧.
- (٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٧ - ٢٨، والتشويهد منا.
- (٢١) المصدر نفسه، ص ٢٩.

- (٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٥.
- (٢٣) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٠٠.
- (٢٤) في: اليسار الإسلامي، ص ١٢.
- (٢٥) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٤٢ - ٤٣.
- (٢٦) في مجلة: الوحدة، ص ١٣٦.
- (٢٧) حنفي التراث والتجديد، ص ١٥٥.
- (٢٨) وكل ذلك طبعاً بهدف «اكتشاف موجهات الوعي الشعورية التي أدت إلى الاكتشافات النظرية في هذه العلوم» حنفي، التراث والتجديد، ص ١٥١.
- (٢٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٥٠ - ١٥٢.
- (٣٠) لا ندري كيف غاب عن هذا التعداد - وهل له من حظ يوماً في أن يكون أكثر من مجرد تعداد؟ - البدء بالحضارة اليونانية مع أن هذه الحضارة كانت فعلاً ذات طابع تاريخي خالص، ولم تقم - وهذه ميزتها الباهرة - على الرجي كمعطى مركزي مسبق.
- (٣١) المصدر نفسه، ص ١٥٣ - ١٥٤. ولا ندري أيضاً كيف لم يمتد التعداد إلى القرن الحادي والعشرين مع أن تنقيذ مشروع يمثل هذه الشخامة ومن قبل فرد واحد يقتضي قرناً ونيفاً.
- (٣٢) مرة أخرى نجدنا أمام الموقف «التحكيكي» إياه: نعم واثق نعم لمنهج النقد التاريخي، ولكن بشرط تطبيقه على الكتب المقدسة للأخريين فقط! وبالمقابل، فإن صاحب مشروع «التراث والتجديد» لا يقبض عنه، في معرض كلامه عن «إعادة بناء العلوم التقليدية الخمسة: علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه»، أن يشترط إسقاط المادة القديمة التي أصبحت بغیر ذي دلالة مثل الآيات التي نسخت قراءاتها وحكمها أو تاريخ المصاحف وجمعها، أي على وجه التحديد إسقاط ما يمكن اعتباره جنين أو نطفة المنهج النقدي التاريخي في تاريخ الفكر العربي الإسلامي.
- (٣٣) تؤكد على الأرجح على الصيغة «النبوية» للمشروع يذكرنا صاحبها بأن لفظ المنهاج مذكور في القرآن: «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً».
- (٣٤) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٥٥ - ١٥٧. ولنالاحظ هنا أيضاً التيرة النبوية بدءاً بالحدس الأول في مستقبل الحياة الفلسفية، لأن الحدس يكاد يكون مرادفاً للوحي، وانتهاء بالتعبير الآخر: «جزء الدواعي» بكل قوته الاستحضارية.
- (٣٥) ومنها أن «علم الإنسان عنوان غربي يحيل إلى فيريدياغ وكتابه الشهير (من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٤٠).
- (٣٦) المصدر نفسه، مج ١، ص ٥١.
- (٣٧) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٥٨.
- (٣٨) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٧٠ - ٧١.
- (٣٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٥٥.
- (٤٠) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٧٥.
- (٤١) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٢١.
- المصدر نفسه وستلاحظ هنا أن حسن حنفي يستخدم في هذا السياق كلاً من لفظي «الأنطولوجيا» و«الأنثروبولوجيا» بغير ما تميز.
- (٤٢) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٥٦٤.
- (٤٣) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٧٤ - ٧٥.
- (٤٤) حنفي، التراث والتجديد، ص ١١١.
- (٤٥) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٨٤.
- (٤٦) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٤٣.
- (٤٧) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٦٨.
- (٤٨) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٥٥.
- (٤٩) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٥.
- (٥٠) المصدر نفسه، ص ١٨٢.
- (٥١) التسويد منا للإشارة إلى أن حسن حنفي يصف أحياناً الحضارة الغربية بنفس ما يصف به الوحي، ومن هذا القبيل أيضاً قوله: «العلم الغربي أصبح الآن العلم الشامل» (حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٨٦) علماً بأن ذلك هو عنده كما رأينا تعريف الوحي.

- (٥٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٥٨.
- (٥٣) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٣١.
- (٥٤) ن: اليسار الإسلامي، ص ٩.
- (٥٥) ن: «الدين والتراث والثورة والثورة في فكر حسن حنفي»، الوحدة، ص ١٣٥.
- (٥٦) مقابلة مع حسن حنفي، ن: شؤون عربية (أيار/ مايو ١٩٨٢)، ص ٢٤٢.
- (٥٧) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٥ - ٢٦.
- (٥٨) ن: مجلة: الوحدة، ص ١٣٥.
- (٥٩) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٩٥.
- (٦٠) المصدر نفسه، ص ٨٨ - ٨٩.
- (٦١) ن: اليسار الإسلامي، ص ٤٣.
- (٦٢) ن: مجلة: الوحدة، ص ١٢١ و ١٣٥.
- (٦٣) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٢٠ - ٢٢١.
- (٦٤) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٧١.
- (٦٥) لنا إلى هذا القلب عودة مطولة.
- (٦٦) مقابلة مع حسن حنفي، ن: شؤون عربية، ص ٢٤٢ - ٢٤٤.
- (٦٧) ن: مجلة: الوحدة، ص ١٣٢.
- (٦٨) المصدر نفسه.
- (٦٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ٥٥.
- (٧٠) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٥: التاريخ المتعين: الإيمان والعمل والإمامة (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨) ص ١٦١.
- (٧١) المصدر نفسه، ص ٤٣. ونلاحظ أن أسماء الفاعل في الشطر الأخير من الشاهد هي أسماء فاعل من حيث الصيغة فحسب، أما من حيث المضمون فإنها بمثابة أسماء مفعول لأن المعنى الوحيد الذي تؤديه هو معنى المفعولية والسلبية.
- (٧٢) دفعاً للالتباس فإننا نحدد بأن المقصود هنا بالفالوس ليس القضيب من حيث هو عضو تناسلي بالمعنى الفيزيولوجي للكلمة، بل رمز القضيب وصورته المضخمة والمؤتملة باعتباره عضو التضخم الفرجسي.
- (٧٣) كما يقول عنوان كتاب مشهور لسمير أمين.
- (٧٤) فرانكو فورتاري، الجنس والثقافة، ص ١٤٥.
- (٧٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ٨٠.
- (٧٦) ن: اليسار الإسلامي، ص ٣٢.
- (٧٧) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٢.
- (٧٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣١٤.
- (٧٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٥٢. وهذه الصورة الرمزية، التي تشف عن طاقة إبداعية أكيدة في مجال الأنثروبولوجيا الحضارية، مقتبسة على كل حال من اشبينغلر - لنقر لحسن حنفي بأنه يقر بهذا الاقتباس - في كتابه، الفول الغربي، الذي نميل إلى الافتراض، كما سنبين لاحقاً، بأن مؤلفنا لم يطلع عليه إلا من خلال تلخيص عبد الرحمن بدوي له في كتابه: اشبينغلر (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤١).

إن تجنبنا العلاقات الحضارية على هذا النحو ، وتأويل التلقي الحضاري على أنه استقبال مهبل ، وربما أيضاً شرطي ، ووضع كل ذلك في خانة التأنيت الشديد الجارحية ترجيحاً لأنه مؤول بدوره على أنه خصاء ، هو وراء محاولة حسن حنفي تأسيس علم جديد يسميه «علم الاستغراب» . فالغاية من هذا العلم نفسية قبل أن تكون علمية . وما ذلك لأنه علم مضاد للاستشراق فحسب ، بل في المقام الأول لأنه يتيح لـ « المستغرب » أن ينتقل من وضع المفعولية إلى وضع الفاعلية بتحويله المستشرق من « دارس إلى مدرّس » ، وبقلب دراسات المستشرقين من «دراسة موضوعات» إلى «موضوعات دراسة» : «مهمة اليسار الإسلامي رد الحضارة الغربية داخل حدود الغرب بعد أن انحسر الاستعمار وارتدت قواه العسكرية أيضاً داخل حدوده ، وخطه موضوع دراسة خاصة من قبل الحضارات غير الأوروبية ، بل وإنشاء علم جديد مقابل «الاستشراق» القديم (دراسة علماء الحضارة الغربية للحضارات غير الأوروبية) (يكون هو «الاستغراب» أي أخذ الحضارة الأوروبية موضوع دراسة مستقلة كموضوع ... وهدم الاستشراق كله ... وأخذ موضوع دراسة بدل أن يكون هو دراسة موضوع »^(١) . ويعبارة أخرى : « تحويل الدارس إلى مدرّس »^(٢) .

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه للحال هو : هل تملك الثقافة العربية الإسلامية فعلاً وعملياً في المرحلة الراهنة أن تطورها ، أن تؤسس علماً كذلك ، وهل تملك أصلاً الأدوات الضرورية والكافية ، من باحثين ومؤسّسات لتأسيسه ؟

إن حسن حنفي^(٣) ، الذي يطرح بنفسه هذا السؤال ، يميل بطبيعة الحال إلى الإجابة عنه بالإيجاب ، ولكن ما يسترعي الانتباه في إجابته تضمنها لإشارتين : واحدة إلى أن مهمة أخذ موقف من التراث الغربي ورده داخل حدوده يمكن أن يضطلع بها « مفكر واحد » ، وإشارة ثانية إلى أن «صغر سن» هذا المفكر الواحد الوحيد لا يقدح حائلاً دون اضطلاع بهمته : « فإن قيل : فلنسلم بأنه يمكن أخذ مواقف بالنسبة إلى التراث الغربي ككل ، كتعبير عن عملية حضارية طبيعية تأخرت حتى الآن ولكن أن لها الظهور ، ولكن هل يمكن لمفكر واحد أن يعيه كله وقد استغرق أكثر من خمسة قرون ؟ قلنا : إن المفكرين الأوروبيين المعاصرين قد أخذوا موضوع الحضارة الأوروبية كلها كوحدة واحدة ... فقد حاول هوسرل مثلاً دراسة الشعور الأوروبي ، بدايته وتطوره ونهايته . كما حاول بروجسون ونيشيه وشبنجلر نفس الشيء ... وقد درس سولوفيف في رسالته للدكتوراه « أزمة الفلسفة الغربية » ولم يتجاوز بعد سن الواحد وعشرين عاماً ، ولم يقل له أحد شيئاً . وقد تعودنا في رسالتنا الجامعية أن نرضى بأقل القليل بدعوى الدقة العلمية والتدقيق في الاختيار ولكن كان ذلك على حساب الذات ، والتراجع عن أخذ المواقف خالقة »^(٤) . وإذا كانت الجملتان الأخيرتان تُؤدّنا إلى رمزية المفعولية والفاعلية مرة ثانية ، فإن الجديد فيهما هذه الكرة اقترانهما بفكرة الكبر والصغر : مرة من حيث حجم موضوع الرسالة الجامعية ، وأخرى من حيث السن . ومع أن مثل هذه التفاصيل قد تبدو عادمة الدلالة ، إلا أن المنهج الذي الزمننا أنفسنا به هنا يلزمننا بأن نولي اهتماماً حتى لما هو عادم الدلالة في الظاهر . وقد كنا رايناً بالفعل من قبل أن العصر في رأي حسن حنفي لا يتسع إلا لفكر واحد ، وأن هذا الفكر هو بالضرورة صغير السن . إذن نستطيع أن نستنتج أن الفكر المقصود في الحالين كليهما واحد ، وهو حسن حنفي نفسه ، ولكن ليس هذا الاستنتاج وحده هو ما يعيننا هنا . فقد كنا رايناً أيضاً أن وهم العظمة لدى الراشد يكرّس تكوئياً وهم كلية القدرة لدى الأنا الطفلي في الطور القيتناسلي . وبالفعل ، إن الطفل هو المولع الأول بلعبة الكبر والصغير ، وأحب صيغ الكلام بالنسبة إليه أفعال التفضيل . فما عنده أكبر مما عند سواه . وإذا كان في السن أصغر من سواه ، فسنّه في الأفعال اتّ باعظم من كل ما يستطيعه سواه . وإذا كان القصور

التناسل هو أول ما يميز المرحلة الطفلية ، فإن أول ما يميز التفكير الطفلي الجبروتي هو الاعتقاد بكلية القدرة الفالوسية ، أي قلب الوقائع رأساً على عقب وعز القدرة على التناسل إلى عضواً ما قبل التناسل . وذلك هو ما تسميه جانين شاسغيه - سميغل أمثلة الغريزة الجنسية القبتناسلية : فـ « أمثلة الغريزة تعني إعطاؤها بعداً ، قيمة ، أهمية ، مدى ، ألفاً لا تملكه أصلياً في ذاتها . تعني تعظيمها وتميرها على أنها هي غير ما هي . ومن هذا المنظور تتم أمثلة الغريزة القبتناسلية إيهاماً للذات وللآخرين بأنهما تعادل الغريزة التناسلية ، هذا إن لم تتفوق عليها »^(١) . وكما أن الطفل يتوهم في هذه الحال بأنه في غير حاجة لأن يكبر لأنه كبير سلفاً ، كذلك فإن إسقاط هذا الوهم على صعيد نظرية المعرفة يمكن أن يعني : أنا لست في حاجة لأن أعلم شيئاً لأنني أعلم كل شيء سلفاً . وذلك هو ، أو كذلك يمكن أن يكون مدلول قوله حسن حنفي : « اتحدى أن تكون هناك مشكلة لا أستطيع أن أجد لها حلاً تلقائياً . واتحدى أن تكون هناك قضية لا أستطيع أن أدرسها بمقولاتي الخاصة ، دون ما يسمى بالاستفادة »^(٢) . وذلك هو أيضاً أو كذلك يمكن أن يكون مدلول قوله : « إنني لا احتاج إلى هيجل وماركس أو فيورباخ لاكتشاف أن ... »^(٣) . ومن هنا أيضاً تأويل « الإبداع » على أنه محض قدرة ذاتية لا تمنع شيئاً من خارجها : « أقول إذن إن التجديد من الداخل وليس من الخارج : الثقة بالذات والقدرة على الإبداع »^(٤) . ومن هنا أخيراً تلك النظرية المعرفية العجيبة التي تقول : إنه ما دامت « الروح البشرية واحدة ، والحقائق واحدة ... فما المانع من أن يستعمل الإنسان قوالب حضارات أخرى ليقول بها نفس الشيء »^(٥) . وقد كنا رأينا كيف أن حسن حنفي يستطيع ، بموجب هذه النظرية المعرفية ، أن يقول واحدة من أشهر الجمل التي قالها ماركس ، وبعد ماركس بأكثر من قرن من الزمن ، بدون أن يعني ذلك « وجود أثر من ماركس على حسن حنفي » . وما هو الموقف نفسه يتكرر مع سبينوزا : فما دامت « الحقائق واحدة » ، فإن لها أن « تعبر عن نفسها » على لسان حسن حنفي كما على لسان سبينوزا . صحيح أن حسن حنفي عاش وكتب بعد سبينوزا بنحو ثلاثة قرون ، وصحيح أنه ترجم له « رسالة في اللاهوت والسياسة » ، وصحيح أنه عرض آراءه ولخصها وأعاد تلخيصها في أكثر من موضع ، ومن قبل ذلك الدراسة المطولة التي نشرها لأول مرة في مجلة « فترات الإنسانية » في آذار ١٩٦٩ وأعاد نشرها في كتابه « في الفكر الغربي المعاصر » ، ولكن إذا جاءت الحقائق التي عبرت عن نفسها بقلم حسن حنفي مطابقة معنى ومبنى للحقائق التي عبرت عن نفسها بقلم سبينوزا ، فهل معنى ذلك وجود أثر من سبينوزا على حسن حنفي ؟ « ولكن ما المانع أن يستعمل الإنسان قوالب حضارات أخرى ليقول بها نفس الشيء ... كما فعلت أنا مع سبينوزا في « رسالة في اللاهوت والسياسة » ؟ ففي هذا الكتاب اكتشف مناهج التنوير في القرن السابع عشر : إقرار قوانين الطبيعة وأطرادها ، وأهمية العقل المستقل ، وأهمية التقوى الباطنية وليس المظاهر الخارجية ، وأهمية أن يعيش الإنسان حراً في دولة حرة ، وأهمية أن حرية الفكر ليست خطراً على التقوى ولا على سلامة الدولة ، بل إن القضاء على الحرية هو الخطر المؤكد على التقوى وعلى أمن الدولة ، فهل أصبح متأثراً بسبينوزا ؟ على العكس »^(٦) .

من هذا المنطلق يمكن لـ « الاستغراب » أن يكون نموذجاً لعلم « مبدع » . فهذا العلم لم يسبق إليه أحد ، والمهمة التي يأخذها على عاتقه جسارة لا تقل عن تحدي الغرب في عقر داره وتحجيمه داخل حدوده . ولكنه في الوقت نفسه يمكن أن يكون نموذجاً لعلم « إسقاطي » ، أي لعلم يمكن تعريفه ، بالإحالة إلى التنظيم القبتناسلي وقصوره ، بأنه نموذج لعلم لم تنتضج شروطه وأدواته . وهذا بالطبع من الناحية الموضوعية . أما من المنظار الذاتي فهو علم مكتمل وناضج سلفاً . وأدواته بغير حاجة إلى نمو وتنوير لأنها نامية ومتطورة من لحظة الولادة الأولى : « إنني أحاول قدر الإمكان أن أحول هذه العملية (تحجيم الغرب) إلى علم . فكما كان الغزالي يقول : سأعلم الفلاسفة ... ما لم يتعلموه ... وأنا دارس للفلسفة الغربية وأحد المتخصصين بالدراسات المسيحية ، وأستشار كثيراً في نصوص الإنجيل ، ويسألني الغربيون هل هذه كلمة صحيحة في الإنجيل أم لا ؟ ولي الخبرة والمعرفة اللتان تؤهلانني للحكم بأن هذه الكلمة قالها المسيح أم لا ، والشيء نفسه يتكرر في التوراة . وأنا متخصص أيضاً بالفلسفة المعاصرة .

لذلك فانا أعرف الغرب جيداً ، وبعد أن أنتهي من إعادة كتابة التراث الإسلامي سأحاول أن أعيد كتابة التراث الغربي ، معطياً له حقه وليس أكثر لأننا أعطيناه أكثر مما يستحق وأعطينا أنفسنا أقل مما نستحق^(١١).

ولكن هل يكفي أن نقول للأشياء كوني فتكون ؟ هل يكفي أن نعتقد بأنها كائنة فتكون ؟ لقد رأينا أن الطفل يدخل في فترة كمن ، أي في مرحلة كبت معرفي له «مقولاته الخاصة» و«لاعتقاداته المنسوجة على نول كاية القدرة ، تهيئاً لاكتشاف الواقع نفسه ومقولاته الموضوعية . ويبدو أن مرحلة الكمن تلك هي المفضوز عليها في محاولة حسن حنفي لتأسيس « علم الاستغراب » ذاك . فهذا العلم المبدع بد القوة الذاتية » وحدها لا تجتمع له صفة العلم إلا من حيث أن ما يعلمنا عنه ليس واقع موضوع بل واقع مبدع ، وتحديدأ من حيث قصور ادواته . وقد يبدو حكماً مغالياً في القسوة ، ولكن الأمثلة التي سنسوقها في ما يلي تأخذ بُعد الفضيحة .

لنبداً بأسهل هذه الأمثلة وأقلها خطورة . ففي الاستغراب كما في الاستشراق يبدو أن البداية الأولى هي القدرة على ضبط أسماء الأعلام . فلننصوّر مستشرقاً فرنسياً يضع بالعربية كتاباً ويرسم فيه أسماء أعلام الحضارة العربية الإسلامية كما تلفظ بالفرنسية لا كما تلفظ بالعربية ، فيحدثنا مثلاً عن « ما هومت » (محمد) و« سالادان » (صلاح الدين) و« أقيسين » (ابن سينا) و« أفرويس » (ابن رشد) و« الهازن » (ابن الهيثم) . ولكن هذا بالضبط ما يفعله حسن حنفي عندما يرسم أسماء الأعلام بالعربية كما تلفظ بالفرنسية ، فيحدثنا مثلاً عن « سلس »^(١٢) ، والمقصود « قلسوس » ، وعن « جستان »^(١٣) والمقصود « يوستينوس » ، وعن « كلمنت »^(١٤) والمقصود « كليمينوس » ، وعن « جيروم »^(١٥) والمقصود « يرونيموس » . وحتى تلك القطعة من أرض فلسطين المعروفة في القوزاء باسم « اليهودية » يصير اسمها « جوديا »^(١٦) كمقابل لاسمها بالانكليزية JUDEA^(١٧) . وأما رائد التصوف النظري الألماني يعقوب بومه (أو بومه كما قد يقال بالفرنسية) فيصير اسمه « يعقوب البوهيمي »^(١٨) . وأما الساحرة الهوميرية قيرقيا فلا يصير اسمها « سيرسيه » حسب لفظه بالفرنسية فحسب ، بل يحسبها مؤلفنا ذكراً عندما يترجم قوله فولتير عن الرهبان بأنهم « قوم مسخهم سيرسيه إلى خنازير »^(١٩) . وأخيراً ، وعلى الرغم من أن مؤلفنا هو « أحد المتخصصين بالدراسات المسيحية » ومرجع يستشار « في نصوص الأنابيل ، فإن يوحنا الحبيب LEBIENAIMÉ ، كاتب الإنجيل الرابع أو المنسوب إليه بالأحرى الإنجيل الرابع ، يصير بقلم مؤلفنا « يوحنا السعيد »^(٢٠) . ولكن هذا الخطأ يهون بالمقابلة مع إشارة المؤلف إلى أن لغة الأنجيل هي السريانية^(٢١) ، علماً بأن ثلاثة من الأنابيل الأربعة كتبت باليونانية ، بما فيها يوحنا الحبيب نفسه . بينما كتب إنجيل واحد بالآرامية ، وهو إنجيل متى .

وإذا انتقلنا الآن من الأنابيل إلى اللاهوت المسيحي وجدنا مؤلفنا يترجم اسم ثاني سر من أسرار الكنيسة السبعة ، وهو « المناولة » COMMUNION ، بد المشاركة في الصلاة^(٢٢) بدون أن يخطر له في بال أن المقصود بها ليس المشاركة في الصلاة بل تناول القربان ، أي الخبز والخمر المتحولين بمباركة الكاهن في القداس ، حسب المذهب الكاثوليكي ، إلى جسد المسيح ودمه فعلاً وجوهرياً ، لا رمزياً فحسب .

ولنبق ضمن نطاق اللاهوت . فهذا أوريجانوس (وهو بقلم مؤلفنا « أوريجين ») ، وهو من كبار لاهوتيين الشرق الذين كتبوا باليونانية ، يُعَيش من قبل مؤلفنا في « القرن الثاني عشر »^(٢٣) ، أي بعد تسعة قرون على الأقل من الفترة الزمنية التي كتب فيها على اعتبار أنه ولد ومات ما بين ١٨٢ و ٢٥٤ م على وجه التقريب .

أما أهم حركة لاهوتية في الأزمنة الحديثة ، وهي حركة الإصلاح البروتستانتي ، فيخطيء مؤسس علم الاستغراب قرناً كاملاً في التأريخ لها عندما يجعل « عصر الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر »^(٢٤) علماً بأن رائد هذا الإصلاح ، مارتن لوتر ، كان ما يزال في السابعة عشرة عندما أطل القرن

السادس عشر ، ولم يبدأ بكتابة أي من شروحه اللاهوتية إلا في العقد الثاني من ذلك القرن .
ومثل هذا الخطأ يكرره مؤلفنا مع القديس أوغوستينوس عندما ينسب ، في الصفحة نفسها من المؤلف نفسه ، إلى « العصور الوسطى »^(٣٦) ، علماً بأن أوغوستينوس عاش وكتب ومات (٣٥٤ - ٤٣٠) قبل أن تبدأ العصور الوسطى . ولكن بما أن أوغوستينوس يعد مؤسس الفلسفة المسيحية الوسيطية ، فقد كان من الممكن غض النظر عن ذلك الخطأ التاريخي لولا أنه يقتصر خطأ فكري أكثر فداحة منه بما لا يقاس . فذلك اللاهوتي الذي جدد الفلسفة الأفلاطونية من خلال تنصيرها ، أو الذي أسس بالأحرى الفلسفة المسيحية من خلال ربطها بالأفلاطونية الإشراقية ، يتحول بقلم مخترع علم الاستغراب إلى فيلسوف أرسطوطاليسي يحتل مكانه جنباً مع أبرز « الفلاسفة المدرسين : أوغسطين ، توما الأكويني ، دنتز سكوت ، نيقولا الكوزي »^(٣٧) . وهذا النص يصيب على كل حال خطاين بحجر واحد إن جاز التعبير : فكما يبدأ سلسلة الفلاسفة المدرسين بأفلاطوني يختمها أيضاً بأفلاطوني : فنيقولاوس الكوزي ، الذي كان على حد تعبير إميل برهيه « المفكر الكبير الوحيد في القرن الخامس عشر »^(٣٨) لم يكن أرسطياً ولا مدرسياً بل كان على العكس محيي الأفلاطونية في آخر قرون العصر الوسيط ، وبصفته هذه كان رائداً لعصر القطيعة مع الفكر المدرسي ، أي لعصر النهضة .

مثل هذه « الشورباء » ، المحتواة بين صفتي سطر واحد ، تطالعنا أيضاً في الشاهد التالي : « حدث نفس الشيء في العصر الوسيط ، فظهرت فيه التيارات المثالية الأفلاطونية : افلوطين ، أوغسطين ، بونافانتير ، القديس برنار ، الخ . كما ظهرت التيارات الواقعية لتوما الأكويني وبنز أسكوت ووليم أوكام »^(٣٩) . فمن ناحية أولى لا يزال هناك إصرار من جانب مخترع علم الاستغراب^(٤٠) على تنسيب أوغوستينوس إلى العصر الوسيط ، ولكن هناك من ناحية ثانية إعترااف بأن مؤلف « مدينة الله » أفلاطوني وليس مدرسياً مشابهاً : على أن « التابل » الأكثر إثارة في هذه « الشورباء » من ناحية ثالثة هو إزاحة افلوطين (٢٠٣ - ٢٧٠ م) بنحو قرنين عن عصره وتعميده فيلسوفاً وسيطياً ، ومن ناحية رابعة - وهذه نقطة هينة - كانت أصول الكتابة تقضي بذكر القديس برنار قبل بونافانتورا (وهذا هو اسمه الحقيقي وليس « بونافانتير ») لأنه عاش ومات (١٠٩٠ - ١١٥٢ م) قبل « المعلم الساروفيمي » (١٢٢١ - ١٢٧٤ م) بنحو قرن وربع قرن من الزمن ! أما خطأ مسك الختام من ناحية خامسة فهو من طبيعة فكرية لا تاريخية : فوليم أوكام يتحول إلى ممثل بارز « للتيارات الواقعية » وهو الذي لم يبرز حقاً في تاريخ الفكر الوسيطى إلا بوصفه خصماً لدوداً للواقعية ومؤسساً للمذهب النقض لها ، أي الاسمية .

وإذا بقينا ضمن إطار العصر الوسيط طالعتنا لدى مؤلفنا الشطحة التالية : « امتدت هذه الروح إلى الغرب في العصر الوسيط ، فتمكن أنصار الفلسفة الإسلامية من الإبداع أيضاً في التخصص الدقيق ، فوضع ريمون الليلى « المنطق الجديد »^(٤١) . ولنقر حالاً بأننا وقفنا أمام هذه الشطحة وقفه من أسقط في يده : فنحن لا علم لنا بوجود فيلسوف أو منطق يدعى « ريمون الليلى » وقد عدنا إلى المعاجم والمؤلفات الموسوعية المختصة بالفكر في العصر الوسيط فما اهتمدنا إلى مفكر يحمل ذلك الاسم . وبما أنه منسوب إلى مدينة « ليل » فقد تهيا لنا في طور أول أنه ربما كان في الأمر سهو وأن المقصود هو « الآن الليلى » . ولكن الآن الليلى لم يكن من « أنصار الفلسفة الإسلامية » ولم يضع كتاباً في المنطق ، لا قديم ولا حديثه ، وتوقفنا في طور ثان عند الاسم لا النسبة . فاهتمدنا فعلاً إلى مفكر وسيطي كتب في المنطق ، بل جدد فيه ، ويجوز أن يُعد من « أنصار الفلسفة الإسلامية » وإن يكن من أعداء الدين الاسلامي الا وهو اللاهوتي والكاآب المتصوف القطالوني رامون (أو ريموندو) لول (١٢٢٥ - ١٣١٥ م) الذي كتب باللاتينية والقطلونية والعربية (وإن تكن مؤلفاته بها قد ضاعت) والذي نظم أكثر من بعثة تبشيرية وتعليمية لهدي « الكفار » - أي المسلمين - إلى دين المسيح . وقد لقي مصرعه في نهاية المطاف على أيدي السكان في الجزائر في آخر محاولة من محاولاته لتنصيرهم . وقد ترك في جملة مؤلفاته ، كتاباً تجديدياً في المنطق وفي المناقشة عن الكاثوليكية بعنوان « الفن الأكبر » . ونحن نفهم ، على كل حال ، أن يكون مخترع علم الاستغراب قد قرأ ، على عادته ، اسم ذلك المفكر قراءة فرنسية فصار « ريمون » بدلاً

حالة تشخيصية: إنذواجية العقل في كتابات حسن حنفي

من « رامون » أو « ريموندو » . ولكن كيف صار « لول » أو « لولو » هو « الليلي » ؟ لعل السر يكمن في تكرار اللامين في الكلمتين ، مما جرّ إلى قلب الواوين إلى يامين ، والله - كما كان بلغاونا القدامى يقولون - أعلم !

لنترك الآن اللاهوت وعصره الذهبي الوسيط ، ولنأخذ مثالا التالي على العلم الاستقرائي من العصور القديمة . والحق أننا كنا أصبنا مذاقاً أولياً من بعض ما ينتظرنا في هذا المجال مع « ترحيل » افلوطين على ذلك النحو العجائبي من العصر القديم إلى العصر الوسيط . ولنقرأ النص التالي :

« كانت فلسفات التاريخ عند القدماء ... تعتمد كلها على التصور الدائري للتاريخ وتجهل مفهوم التقدم ... ويعتبر افلاطون ممثل هذا التصور الدائري عند اليونان الذي يشارك فيه أدباؤهم وشعراؤهم ومفكروهم بصرف النظر عن مدارسهم . ولكن أحياناً يكون هذا التصور الدائري بفعل قوى خارج الطبيعة كما هو الحال عند الشعراء وافلاطون ، أو بقوى طبيعية كما هو الحال عند الابيقوريين وعلى رأسهم لوكريسيوس LUCRETIUS ، فالطور لديه مادي لا تدخل فيه لأي قوى إلهية بل يتم بفعل المادة من داخل الطبيعة ويمر بثلاث مراحل :

« الأول : العهد الحجري حيث كان الإنسان يعيش سعيداً في أحضان الطبيعة .»

« الثاني : العهد البرونزي حيث تقل سعادة الإنسان بازدياد مظاهر الحضارة واختراع أساليب الحروب .»

« الثالث : العهد الحديدي حيث يتميز ببداية ظهور الحديد ، وبداية تطور الأسلحة التي تؤدي إلى الحروب ثم إلى الفناء التام .»

«ولا يختلف الرواقيون وعلى رأسهم سنيكا وماركوس أوريليوس في هذا التصور الذي يقوم على انهيار التاريخ ، وتدهور العصر الذهبي ، والقضاء على حالة السعادة الأولى التي كان ينعم فيها الإنسان كموجود طبيعي .

« ولكن يأتي ديموقريطس ويشذ عن القاعدة ، ويرفض التصور الدائري التاريخي ، ومفهوم العصر الذهبي الذي ينهار بفعل الزمان ، ويفضل تصور الطبيعة الذي يتركب ألياً من ذرات على أنها تحتوي في داخلها على عناصر تقدم «^(٣١) .

أول ما سلاحظه على هذا النص أن المقابلة بين التصورين الدائري والتقدمي للتاريخ مأخوذة عن أ . ب . بوري في كتابه « فكرة التقدم » الصادر في نيويورك عام ١٩٦٠ . وهذا ما يفسر ، في جملة ما يفسر ، رسمه لاسم لوكريسيوس حسب لفظه بالانكليزية ، في حين أنه عندما ينقل عن مصدر باللفة الفرنسية يرسمه حسب لفظه بالفرنسية فيقول « لوكريس LUCRÈCE »^(٣٢) . والعجيب أن هذا الشاعر الفيلسوف يتحول ، بقلم حسن حنفي ، إلى عالم في العاديات وفي ما قبل التاريخ ، ويصير هو مخترع التصنيف الشهير : العصر الحجري ، فالعصر البرونزي ، فالعصر الحديدي . ولا شك أن قصيدة لوقراسيوس^(٣٣) « في طبيعة الأشياء » تتضمن ولاسيما في بابها الخامس ، حوساً عبقرية فيما يتعلق بمراحل تكوين الأرض والعمران البشري ، ولكنه لم يكن بحال من الأحوال صاحب ذلك التصنيف الثلاثي المراحل ، ولا المتنبي بتطوير أسلحة « الفناء التام » . صحيح أنه يتحدث في الأبيات من ١٧٤١ إلى ١٢٩٥ عن اكتشاف المعادن وتطبيقاتها ، بما فيها البرونز والحديد ، ولكنه يتحدث أيضاً عن اكتشاف الذهب وكيف بات الناس يبوّنه مرتبة الشرف بين المعادن . ولا يأتي إطلاقاً بذكر للعصر المجري ، بل يتحدث بالأحرى عن عصر غايي . وهو ، بوجه خاص ، لا يؤمّل ذلك العصر ولا يداعب حلماً ماضوياً بحالة بدائية من الفطرة الخالصة « كان الإنسان يعيش فيها سعيداً في أحضان الطبيعة » . بل على العكس تماماً : فقد تحدث بالاولى عن حالة وحشية كان البشر يعيشون فيها أسرى القوى الفاشمة والحيوانات المفترسة ، ولم يجد ما يصف به حياتهم إلا بأنها كانت « شبيهة بحياة الوحوش » ، وكانت الصفة الوحيدة التي تعتم بها أنهم « منكودون تعساء »^(٣٤) . على أن هذا كله يهون أمام النشطة المتعلقة بديموقريطس . ففي النص لا « يأتي ديموقريطس » إلا لـ « يشذ عن القاعدة التي وضعها

أفلاطون وأرساها لوكريسيوس والأبيقوريان سنيكا وماركوس أوريليوس والتي تقول بأن التاريخ آيل لا محالة إلى انهيار وبأن العصر الذهبي في تدهور وتراجع وليس قيد بناء وتقدم^(٣٧). والحال أن ديموقريطس لم يأت بعد سنيكا ومرقوس أوريليوس ، ولا بعد لوقراسيوس ، بل و حتى بعد أفلاطون . فإن يكن أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق م) قد ولد وعاش ومات قبل لوقراسيوس (نحو ٩٨ - ٥٥ ق م) بثلاثة قرون ، فإن ديموقريطس (نحو ٤٦٠ - ٣٧٠ ق م) سبق أفلاطون إلى الميلاد بنحو ثلاث وثلاثين سنة ، وإلى الوفاة بنحو ثلاث وعشرين سنة . ومع ذلك كان لابد من انتظار مجيء سنيكا (٤ ق م - ٦٥ ب م) ومرقوس أوريليوس (١٢١ - ١٨٠ م) حتى يقر حسن حنفي لديموقريطس بحقي الميلاد والوفاة .

ولكن لنترك الماضي بعصوره القديمة والوسطى ولنأت إلى الأزمنة الحديثة . فلعن قريبها إلينا يجعل الذاكرة أكثر طراوة . ولكن ها هذا مخترع علم الاستغراب يخبرنا أن « فولني كتب رواية الاطلال ولم تنشر إلا بعد الثورة الفرنسية »^(٣٨) . والحال أنه لا يصعب علينا أن نعلم ، من مراجعة أي موسوعة ، أن « اطلال » فولني ليست رواية ، بل تأملات فلسفية وغنائية وجدالية وقوفاً عند أطلال تدمر ، كما يدل على ذلك عنوانها : « الاطلال أو تأملات في انقلابات الإمبراطوريات » . وخلافاً لما توحي به عبارة « لم تنشر إلا بعد الثورة الفرنسية » ، فإننا لسنا أمام نص ثوري سري وخطير . فهو لم يكتب قبل الثورة لينتظر النشر بعدها ، بل كتب في أثناء الثورة بالذات ، أو في بدايتها ، والدليل أن فولني يتحدث في أحد الفصول عن الجمعية التأسيسية - وكان انتخب لعضويتها - وعما يتوقع منها من إعلان لحق الشعوب في مواجهة استبداد الطغاة وظلامية الكهنة .

ونظير هذا الخطأ يكره حسن حنفي عن حديثه في موضع آخر عن « الرواية الفلسفية المعاصرة التي كتبها سارتر وجابرييل مارسيل »^(٣٩) . والحال أنه إذا كان سارتر قد كتب فعلاً مثل هذه الرواية الفلسفية ، فإن غبريل مارسيل ما كتب في حياته قط رواية ؛ « الفلسفة » هي صفة تصدق على مسرحياته فحسب . على أن الأيشع من هذه الغلطة بعد إحالة حسن حنفي لقارئ إلى نص ما لغبريل مارسيل كتبه في « المجلة الميتافيزيقية »^(٤٠) . ولنا أن نقطع بأن حسن حنفي لم يتفصح قط هذه المجلة، وذلك بكل بساطة لأنه لا وجود لها . ولكن هناك فقط « يوميات ميتافيزيقية JOURNAL MÉTAPHYSIQUE » ، وهي اليوميات التي نشرها غبريل مارسيل في عام ١٩٢٧ قبيل اعتناقه الرسمي للمسيحية . والعجيب أن حسن حنفي نفسه كان أشار في مقال له منشور قبل ذلك بسنة عن كارل ياسبرز إلى يوميات غبريل مارسيل بقوله : « هناك من يكتب حياته بنفسه كما فعل ياسبرز ويروياتيف بكتابة سيرتهما الذاتية ، وهناك من يترك يوميات تفيض بتأملاته المستمرة مثل كيركجارد وأميل وجابرييل مارسيل »^(٤١) . ولكن يبدو أن اعتماده في مراجعته على مصادر من « يد ثانية » SECONDE MAIN أضله في عام ١٩٧٠ - وهو العام الذي كتب فيه المقال الذي تضمن الإشارة إلى « المجلة الميتافيزيقية » - عن الحقيقة التي كان اهتدى إليها عام ١٩٦٩ - وهو العام الذي كتب فيه المقال الذي تضمن الإشارة إلى « يوميات » غبريل مارسيل .

وأما أن حسن حنفي يعتمد في تنقيحاته الاستغرافية على مصادر من يد ثانية وثالثة فدليلنا عليه إجلاله لقارئه إلى الكتب الأمهات بترجمات ، لا بنصوصها الأصلية ، وذلك تبعاً للمصدر الثانوي أو الثالثي الذي ينقل عنه . وهكذا ، فإنه عندما يحيل القارئ إلى مؤلفات كانط مثلاً يحيله إلى عناوينها بالفرنسية ، وذلك بكل بساطة لأن المصدر الذي ينقل أو يترجم عنه مصدر فرنسي . وهكذا يصبح عنوان كتاب كانط المشهور « نقد ملكة الحكم » هو Critique Du Jugement بدلاً من Kritik Der Urteilstkraft . كما يصبح عنوان كتابه الأخير الذي لا يقل شهرة « نقد العقل العملي » هو Critique De la Raison بدلاً من Kritik Der Praktischen vernunft . وكذلك يصبح عنوان كتابه « الأساس الممكن الوحيد لبرهان على وجود الله » هو L'unique Fondement Possible D'une Démonstration de L'existence de Dieu Einzig mögliche Beweisgrund Za Einer Demonstration des Daseins gotte .^(٤٢)

ولنتصور ، على سبيل المقارنة ، مستشرقاً يكتب مقالاً بالفرنسية عن الغرابي وفلسفته السياسية فيحيل قارئه ، عندما يأتي ذكر المدينة الفاضلة ، لا إلى Al - Madīna Al- Fādila ، بل إلى ترجمتها الانكليزية مثلاً The Vertuous City . ونحن نشك أصلاً في أن يكون مخترع علم الاستقراء قد اطلع على مثل تلك المراجع الأمهات ولو مترجمة . ولنا في دراسته المطولة عن لسينغ خير شاهد . فقد كتب مثلاً في تقديمه لـ « تربية الجنس البشري » يقول : « في أثناء إقامته (لسينغ) في هامبورغ تعرف على عائلة هرمان سمويل ريماروس ، أستاذ اللغات الشرقية الذي توفي سنة ١٧٦٩ تاركاً بين يدي ابنته إليز عملاً ضخماً لم ينشر بعنوان « دفاع عن العابدین العقلین لله Apology for Rational Worshippers of God » . أعطته إليز إلى لسينغ الذي .. نشر ثلاث مجموعات من أعمال ريماروس وهي : أولاً : « عن تسامح المولاهة On the Toleration of the Deists » ، والعنوان من وضع لسينغ ... ثانياً : ولما لم تثر هذه المجموعة اهتمام أحد نشر لسينغ خمس مجموعات أخرى لريماروس ... فاثارت غضب الأرثوذكسية ... وهذه المجموعات الخمس هي أ - « في طعن العقل في المنبر On the Decrying of the Reason in the Pulpit » ... ب - « استحالة وحي يؤمن به كل الناس على أسس عقلية - A Re-Impossibility of Rational grounds » ... ج - « عبور الإسرائيليين في البحر الأحمر The Passage of the Israelits Through Red Sea » ... د - « في أن أسفار العهد القديم لم تدون كي توحى بدين That the Books of the old Testament were not Written to Reveal Religion » ... هـ - « في رواية البعث On the Resurrection Narration » ، وتبين هذه الفقرات التضارب بين كتاب الأناجيل في رواية البعث ... فتناقض الروايات يثبت أنها تحتوي على وجهات نظر كاتبها أكثر مما تحتوي على مصنف للوقائع ذاتها ، ومن ثم فليس أمامنا سوى مسيح الإيمان Christ of Faith ، أما مسيح التاريخ Christ of History فلا يعلمه أحد لأنه لم ينقل إلينا في شهادة صادقة برواية صحيحة ... ولم تكن هذه الحجة شائعة كما أصبحت في القرن الثامن عشر لأنها تفترض ترك الفكرة التقليدية القائلة بأن كتاب الأناجيل كانوا معصومين من الخطأ بفعل الإلهام الخارق للعادة . وهنا يبدو دفاع لسينغ أقوى دفاع قدمته الأرثوذكسية حتى الآن سواء كان بروتستانتياً أم رومانياً ، وذلك لأن لسينغ لم يكن باستطاعته التصديق بالتصور التقليدي للوحي المعصوم من الخطأ Infallable ... وإذا كان لسينغ قد أصيب بخيبة أمل من ردود الفعل القليلة التي حدثت بعد نشره « في تسامح المولاهة » سنة ١٧٧٤ ، فإنه نال ما أراد وذلك بفضل ردود الفعل التي نشأت من نشره هذه المجموعات الخمس ... والدفاع الرئيسي عن وجهة النظر التقليدية في الكتب المقدسة قام به جوتز ، راعي الكنيسة اللوثرية في هامبورغ ... لم يوجه جوتز هجومه إلى ريماروس ، بل وجهه إلى لسينغ نفسه ... وكتب لسينغ ردوده على جوتز ... وكانت كالتالي : أ - « مَثَل A Parabole » ، وهو أول رد له في صيغة مثل كمادة المسيح في ضرب الأمثال ... ب : « المبادئ الأولى ، إذا كان هناك أي منها في مثل هذه الأمور Axioms, if There are Any in such Matters » وفي هذا الكتاب اخترع لسينغ كلمة جديدة يهاجم بها جوتز والأرثوذكسية وهي « وثنية الكتاب المقدس Bibliolatry » ... ج - « الرد على جوتز Anti- Goezz » ، ويحتوي على أحد عشر رداً تسببت في سخونة الحرب بينهما ... ثم رد لسينغ بكتيب آخر هو : د - « جواب ضروري على سؤال غير ضروري جداً للسيد الراعي جوتز في هامبورغ Necessary Answer to a very unnecessary question for Herr Haupt pastor Goeze in Hambourg » ... ثالثاً : وقد صب لسينغ الوقود على النار بنشره أطول فقرات لريماروس وأخطرها بعنوان « في مقاصد المسيح وتلاميذه On the Intentions of Jesus and His Disciples »^(١١).

إن هذا الشاهد - الذي قد يبدو للمولاهة الأولى أننا أطلنا فيه بلا مبرر - يتمتع بقيمة تعنيلية خاصة فيما يتعلق به علم الاستقراء « نظراً إلى أن حسن حنفي مختص بالدراسات اللاهوتية وكتاباته لسينغ اللاهوتية التي ترجم وشرح أكثرها ، أو أهمها ، وقدم لها وكتابتها بمقدمة طويلة تقوم بحد ذاتها مقام كتاب بكامله . والحال أن الشاهد الذي نحن بصددده يثبت أن حسن حنفي لا يؤلف ، بل يترجم ،

وبالتحديد نقلًا عن هنري شادويك ، مترجم « كتابات لسينغ اللاهوتية Lessing Theological Writings » إلى الانكليزية ونشرها في الولايات المتحدة . ودليلاً على ما نقول : أولاً : عندما ينقل حسن حنفي عن شادويك ، فإنه يرسم عناوين كتابات لسينغ وما نشره من شذرات ريماروس بالانكليزية ، لا بالألمانية . أما حين ينقل عن مصدر آخر ، فإنه يثبت تلك العناوين إياها بالألمانية . وهكذا يستعيد الرد الأخير على الراعي غوزه (جوتز) ، مثلاً ، عنوانه الألماني الأصلي ليصير Nöthige Antwort auf ein Sehrunnothige frage des Hauptpastor Goeze ، وهذا قبل ست عشرة صفحة من الموضوع الذي يأتي فيه ذكر عنوان هذا النص بالانكليزية^(١١).

ثانياً : عندما ينقل حسن حنفي عن شادويك ، فإنه يترجم العناوين إلى العربية في صيغة مختلفة عن تلك التي كان اعتمدها عندما ترجمها عن الألمانية ، وهكذا ، فإن كتاب ريماروس الذي كان أفسادنا بأن عنوانه هو « دفاع عن العابدین العاقلین » ، يصير عنوانه « الدفاع أو العابدون العقلون » ،^(١٢) . والجدير بالذكر أن هذه الترجمة الأخيرة أقرب إلى الأصل الألماني : Apologie oder schuttschrift fur die vernünftigen verehrer gottes . ولئن انقلبت أداة العطف « أو » إلى أداة الجر « عن » ، فذلك لأن المترجم الانكليزي هادويك قلب « Oder » الألمانية إلى « For » الإنكليزية . وهذا مع أن الترجمة الدقيقة يمكن أن تجمع بين الـ « أو » في الأصل لتكون مثلاً كالآتي : « المناقشة أو الدفاع عن العابدین العقلین » .

ثالثاً : يبدو أن « المستغرب » حسن حنفي حينما يترجم يغيب عنه أن المفروض فيه أنه يؤلف ولا يترجم . والحال أن الراحته التي تقترح من الشاهد هي راحة ترجمة زاكسة للأنف ، لا راحة تأليف . وحسبنا القرينة التالية : فلو أن لسينغ هو من يتكلم فعلاً في ذلك الشاهد ، وليس مترجمه الأميركي هنري هادويك ، لكان خاطبنا بلسان الماني لا بلسان إنكليزي - وهو الذي بلغ من حبه للالمانية أنه كتب بها اجتهاداته اللاهوتية متحدثاً بذلك قاعدة العصر التي كانت لا تقر بغير اللاتينية لغة للاهوت - ولكان قابل بين مسيح الإيمان ومسيح التاريخ بقوله : Christus des glaubes - christus des geschichte ، وليس كما يقولُه حنفي / هادويك : Christ of Faith - Christ of History ، ولكن قال عن الوحي المعصوم : Unfehlbar ، وليس : Infallable . أما تلك الكلمة الجديدة التي نحتها لسينغ ليهاجم بها « الأرثوذكسية » الممارسة لـ « وثنية الكتاب المقدس » وليغني بها القاموس الألماني ، فما كان لها بحال من الأحوال أن تكون Bibliolatry . ولو كان حسن حنفي « مبدع علم » وليس « ناقل علم » لكان أوردها بالألمانية : Biblivergottern .

رابعاً : يبدو أن حسن حنفي حتى عندما يترجم لا يحسن حتى الترجمة . وما ذلك لأنه لا يتقن الانكليزية أو الفرنسية ، بل بكل بساطة لأن الموضوع الذي يؤلف فيه عن طريق الترجمة ليس من اختصاصه . والقارئ هنا متعددة . فها هو يقول ، في الشاهد ، إن لسينغ نشر لريماروس تسع مجموعات (ثلاثاً ، ثم خمساً ، ثم واحدة) ، والحال أن لسينغ لم ينشر إلا سبباً . وهذه حقيقة يعلمها حسن حنفي نفسه لأنه هو القائل في موضع آخر : « ثم نشر مخطوطاً لريماروس « الدفاع أو العابدون العقلون » ، في سبع فقرات^(١٣) . ولكنه على عادته لا يصحح الخطأ إلا ليقع في غيره : فليسينغ لم ينشر مخطوط ريماروس في سبع فقرات ، بل نشر سبع فقرات من مخطوط ريماروس . وحتى كلمة « فقرات » ، ومثلها من قبل كلمة « مجموعات » ، لا تبدو ملائمة : فليسينغ قد نشر من ريماروس سبع شذرات ، وعلى وجه التحديد تحت عنوان : شذرات مجهولة المؤلف Fragmente eines Ungenannten . ولو كان حسن حنفي على معرفة اختصاصية بالموضوع الذي يؤلف/ يترجم فيه لما كان قال عن ثاني ردود لسينغ على غوزه « المبادئ الأولى . إذا كان هناك أي منها في مثل هذه الأمور » : في هذا الكتاب اخترع لسينغ كلمة جديدة يهاجم بها ... « فـ المبادئ الأولى »^(١٤) ليس كتلياً ، بل هو واحدة من جملة الرسائل / الردود التي يتألف منها كتابه « الرد على غوزه » Anti - Goeze . وأخبر ردود لسينغ « جواب ضروري على سؤال غير ضروري جداً للسيد الراعي جوتز في هيمبورغ » ، مثله مثل الرد الأول

الذي يحمل عنوان «مثل»، يؤلف جزءاً من هذا الكتاب ، ولا يشكل «كتيباً» منفصلاً عنه كما يفترض حسن حنفي في النص المستشهد به . أما آخر أخطاء حسن حنفي في هذا النص فلا يتم فقط عن سوء ترجمة ، بل كذلك عن سوء فهم يثبت أنه ليس إلى الحد الذي يدعيه « أحد المتخصصين بالدراسات المسيحية » . فقد وجدنا مؤلفنا يقول في معرض تعليقه على الصحة التاريخية لروايات البحث : « هنا يبدو دفاع لسنج أقوى دفاع قدمته الأرثوذكسية حتى الآن سواء كان بروتستانتياً أم رومانياً » . وواضح أن هذا الكلام لا معنى له . ولا يستقيم هذا اللامعنى إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن حسن حنفي يخطئ في الترجمة خطأين ما كان يقع فيهما من له أدنى إلمام به الدراسات المسيحية : فهو يترجم كلمة Orthodoxy حرفياً به الأرثوذكسية ، مع أنها تعني في النص ، وكما يدل على ذلك نحتنا من اليونانية ، « العقيدة القوية » ؛ ولا تجوز ترجمتها حرفياً به الأرثوذكسية « إلا إذا كان المقصود بها الكنيسة الشرقية التي لا تقر بسلطة البابا وإن كانت تتمسك بأهداب « العقيدة القوية » كما أقرها مجمع خلقيدونية سنة ٤٥١ م . وكذلك الأمر فيما يتعلق بكلمة « روماني » . فالتعت Romain بالإنكليزية ، كما في سائر اللغات اللاتينية ، يعني في جميع الحالات « الروماني » إلا أن يكون المنعوت هو الكنيسة ، وعندئذ يصبح معناها « الكاثوليكي » . وهكذا كان يفترض بحسن حنفي أن يترجم ما ترجمه بقوله : « هنا يبدو دفاع لسنج أقوى دفاع قدمته العقيدة القوية حتى الآن سواء كان بروتستانتياً أم كاثوليكياً » . وربما كان يجدر به أن يضيف ، من عندياته هذه المرة : « أم أرثوذكسياً » ، وذلك حتى يشمل بالحكم كنائس النصرانية الثلاث وحتى لا يبقى أسير المركزية الغربية التي لا تعقل المسيحية إلا بشقيها الكاثوليكي والبروتستانتي وتغيب شقها الثالث ، الأرثوذكسي الشرقي .

هل نتابع رحلتنا « الاستقرابية » مع حسن حنفي ؟ الواقع أن خوف الإسفاف هو الذي يردعنا عن ذلك . إذ أن كل جملة يخطأها قلم حسن حنفي في مجال علم « الاستقراب » تتكشف ، في حال تفكيكها عن أخطاء أو تناقضات أو مغالطات أو التباسات أو مفارقات يأخذ بعضها برقاب بعضها الآخر في سلسلة لا متناهية الحلقات . فالإيديولوجيون ، مثلاً ، من جماعة دستوت دي ترابي يحتلون مكانهم تارة على رأس دعاة التقدم على اعتبار أنهم « هم الذين ورثوا مفكري « دائرة المعارف » وأمنوا بالتقدم المطلق للمعرفة وبالتنوير العام وبالعقل الاجتماعي »^(١) ، وطوراً في عداد فلاسفة الثورة المضادة على اعتبار أن « الإيديولوجيا » هي بالتحريف تلك « الفلسفة الرجعية كما وضعها الإيديولوجيون كرد فعل على فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر »^(٢) . وهذا كتاب المفيسوس المشهور « في الروح DE L'ESPRIT » يصير عنوانه « في الذهن »^(٣) . وهذا منظر الإرهاب في الثورة الفرنسية سان - جوست SAINT - JUST يغدو اسمه « القديس جوست »^(٤) . وهذا شارل بيرو يوصف بأنه ذلك « الشاب اليافع » الذي أخذ جانب الدفاع عن المحدثين «^(٥)» في كتابه « الموازنة بين القدامى والمحدثين » مع أن هذا « الشاب اليافع » لم يبدأ بتحرير هذا الكتاب إلا وهو في الستين من العمر ولم ينته منه ، بمجلداته الأربعة ، إلا وهو يشارف على السبعين . وهذا فيلسوف عصر النهضة جيوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠ م) يزاح من عصره بقرنين أو ثلاثة قرون ليتبوأ مكانه في سلسلة من اللاهوتيين والفلاسفة الوسيطيين تبدأ أولى حلقاتها بالقرن الحادي عشر وينتهي آخرها بالقرن الثالث عشر : « أثر التيار العقلي عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين في إنشاء التيارات العقلية داخل اللاهوت المسيحي ، هذا التيار الذي استطاع لأول مرة الوصول إلى التوحيد العقلي الذي ورثته الفلسفة الحديثة بعد ذلك ، والذي غير وضع المشكلة التقليدية في الصلة بين العقل والإيمان ، وجعل العقل أساس الإيمان ، وكان نتيجة ذلك اتهام بيرانجي دي تور ونقولا الأيماني وأبيالار وجيوردانو برونو ومسيجر البرابنتي وأنصار ابن رشد اللاتين بالكفر والإلحاد ، وكان جزاؤهم الحكم عليهم حرقاً من محاكم التفتيش »^(٦) . ومع أن السؤال الأساسي يبقى : ماذا جاء جيوردانو برونو بفعل بين هؤلاء ، فثمة ثلاث ملاحظات إضافية تفرض نفسها : أولاً ، باستثناء جيوردانو برونو نفسه ، ليس بين جميع أولئك من قضى حرقاً أو شقاً أو بأي شكل آخر من أشكال الإعدام ، بل ماتوا كلهم موتاً طبيعياً ، وإن لاقوا في حياتهم قدراً أو آخر من الاضطهاد (أبيالار خصي) ، ومسيجر البرابنتي قضى البقية

الباقية من حياته في إقامة جبرية داخل قصر الفاتيكان) بسبب اتهامهم بالهرطقة . ثانياً ، وباستثناء سيجر البرابنتي - وجيوردانو برونو طبعاً - لم يصدر ديوان التفقيش أي حكم على بيرانجي دي تور أو نيقولا الأمياني أو بطرس أبيلار، وذلك بكل بساطة لأن هؤلاء الثلاثة كتبوا وعاشوا وماتوا قبل أن يرى النور ديوان التفقيش الذي أسسه ، كما هو معلوم ، البابا إينوشنسيوس الثاني في سنة ١١٩٩ . ثالثاً وأخيراً ، وباستثناء سيجر البرابنتي أيضاً ، لم يكن بين جميع أولئك مشائني واحد ، بل كانوا جميعهم من الأفلاطونيين ، ولأسيما منهم جيوردانو برونو الذي - وإن أخذ عن ابن رشد فكرة الطبيعة الطابعة - كان يكتف مقتناً حقيقياً لأرسطو ويعد المعلم الأول عدواً أولاً لكل الفلاسفة^(٣٧) . وما حدث لجيوردانو برونو يحدث لكوندريك ، ولكن « الترحيل » يتم هذه المرة إلى الأمام وليس إلى الوراء ، وبمسافة قرن ونصف قرن : « لذلك سارع علماء النفس والاجتماع والأخلاق إلى تبني هذا المثل الرائع الذي أعطته العلوم الطبيعية بمنهجها التجريبي ، وحولت الظاهرة النفسية إلى ظاهرة معملية ، فنشأ علم النفس التجريبي ، وخرج من معامل الفيزيولوجيا لأول مرة على يد فونت ، وسار في الطريق كوندريك وآخرون حتى شاركه^(٣٨) . وليس لنا هنا سوى تعليق واحد : فغونت ، مؤسس علم النفس التجريبي ، مات سنة ١٩٢٠ ، أما كوندريك ، الذي سار على خطاه ، فقد مات سنة ١٧٨٠ ! وعلى هذا المخال نفسه يتسلل من دي بيران (١٧٦٦ - ١٨٢٤) من الربع الأول من القرن التاسع عشر ليحتل مكانه في عداد فلاسفة الريعين الأول والثاني من القرن العشرين : « ونشأت فلسفات الحياة على ما هو معروف ابتداءً من دلتاي ودريش حتى هوسرل ومن دي بيران ... وبرجسون ومونييه وبلوندل وجون ديوي وأوانامونو وأورتيجا^(٣٩) . والعجيب أيضاً أنه إذ يُحشر كوندريك في عداد فلاسفة القرن العشرين يحشر كذلك في عداد « فلاسفة الحياة » ، وهو الذي كان نموذجاً لفيلسوف الاستبطان والملاحظة الداخلية وه اللاحية » .

ولكن « الترحيل » إلى الأمام أو إلى الوراء قد يتم لا في الزمان فصحب ، بل في المكان أيضاً ، ويكون مسرحه بالتالي لا التاريخ وحده ، بل الجغرافية كذلك . ومن أمثلة هذا « الترحيل » تجريد المفكر المعاصر ريجيس دربريه من هويته الفرنسية وتسببه إلى إحدى قارات العالم الثالث الثلاث : « في مقابل هؤلاء المفكرين الأوروبيين الذين يعنون المضاربة الأوروبية ويشرّون بنهايتها ، ظهر كتاب جدد مثل قانون ، غيفارا ، بن بركة ، كاسترو ، دوبريه ، من الشعوب المتحررة حديثاً ، يقدمون شعوراً جديداً تتكامل الشعوب الأفريقية والآسيوية والشعوب المتحررة من أمريكا اللاتينية حوله ، حاملاً المثل الجديدة في مواجهة الاستعمار العالمي^(٤٠) .

وضمن سياق من هذا القبول يجري مؤسس « علم الاستغراب » محاكمة على النيات للفيلسوف الأسباني أورتيجا إي غاسيت ، مؤلف « ثورة الجماهير » . فهو يرميه بشبهة التواطؤ مع النازية لأنه يتحدث في كتابه عن « ظاهرة أوروبية صرفة هي الفاشية والبلشفية دون الحديث صراحة عن النازية^(٤١) . ويعود إلى ريميه بتلك الشبهة بعد عشرين صفحة حين يكرر القول : « يضرب أورتيجا المثل بالحركة الفاشية والثورة البلشفية على الوجه العادم لثورة الجماهير متناسياً كالعادة النازية والعنصرية^(٤٢) . ويعزز مؤلفنا الحيثيات التي بنى عليها شبهة التواطؤ بإبدائه استغرابه من امتناع مؤلف « ثورة الجماهير » عن الكلام عن « ثورة الجماهير في الحرب الأهلية الإسبانية ، خاصة وأن أورتيجا عرف بأنه مفكر جمهوريين وناقد الملكية في إسبانيا . والغريب أنه لا توجد شواهد على ذلك من نصوص أورتيجا ، بل لا يكاد يشير إلى الحرب الأهلية الإسبانية وموقفه من الجمهوريين ضد الملكيين^(٤٣) . ولكن جميع حيثيات هذه المحاكمة على النيات لا تعتم أن تنهار كقصر من الرمال متى ما علم القارئ أن أورتيجا إي غاسيت كان يستحيل عليه بحكم قانون الزمن أن يتحدث عن النازية وعن الحرب الأهلية الإسبانية ، وذلك بكل بساطة لأنه ألف كتابه عن « عهد الجماهير^(٤٤) - أو نشره بالأحرى - عام ١٩٣٠ ، أي قبل ثلاث سنوات على الأقل من قيام « الثورة » النازية ، وست سنوات على الأقل من نشوب الحرب الأهلية الإسبانية . وما دمننا بصدد الحرب الأهلية الإسبانية فلنذكر أن الرواية

التي صورت هذه الحرب وتفتت بد ثوة الجمهوريين » ، ونعني رواية « لمن تدق الأجراس » ، كانت من تأليف همنغواي ، وليس من تأليف شتاينيك كما يتوهم رائد علم الاستغراب^(٢٠) .
ولكن درة علم الاستغراب - وبها نطوي صفحته - تبقى هي قطعاً تلك التي تحمل اسم سولوفييف .
وقد كنا راينا من قبل مدى الإعجاب الذي يكنه حسن حنفي لهذا الفيلسوف الروسي الذي استطاع ، وهو لما يتجاوز سن الحادية والعشرين ، أن يدرس « أزمة الفلسفة الغربية » . ولكن ما هوذا ينقلب عاليه سافله : « أما الفلاسفة الروس : سولوفييف وشستوف ويرديايف فإنهم وإن كانوا من أنصار الاتجاه السلافي مثل دستوفيسكي ومعظم الوطنيين الروس إلا أنهم ، نظراً لتدينهم بالله وه بالطلق » وبالروح ، تركوا روسيا بعد ثورتها الاشتراكية ، وعاشوا في الغرب داعين لاتجاههم الزوجي ، بأكين على التراث القديم ، ومهاجمين التيارات المادية والإلحادية »^(٢١) . ولن نتوقف هنا عند هذا التناقض في التقييم ، ولا عند كون رسالة سولوفييف الجامعية عن « أزمة الفلسفة الغربية » هي في حقيقتها مجرد بيان اتهام ومرافعة ضد التيارات الإلحادية والمادية والوضعية في تلك الفلسفة ، وتحديدأ في القرن التاسع عشر ، ولكن كل ما نريد قوله لا يتعدى الحقيقة البسيطة التالية : ألا هي أن سولوفييف حضره الأجل في ١٢ آب ١٩٠٠ ، وما كان له بالتالي أن يهجر روسيا إلى الغرب « بعد ثورتها الاشتراكية » ، لأن هذه الثورة لم تقم إلا بعد سبعة عشر عاماً من وفاته!



- (١) في: اليسار الإسلامي، ص ٢٢.
- (٢) حسن حنفي، دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ٣٩.
- (٣) على حد علمنا فإن حسن حنفي هو أول من دعا في الفكر العربي المعاصر إلى تأسيس علم للاستغراب. ولكن هناك أكثر من مثقف عربي معاصر يدعي لنفسه أبوة هذه الفكرة. وقد كان آخر مطالب بها هو د. سميع فرسون، استاذ علم الاجتماع بالجامعة الأميركية بواشنطن في مداخلة أقيم المتلقى الأول للمفكرين والكتاب العرب في المهجر بباريس في كانون الأول ١٩٨٦ (انظر مداخلته في: الثقافة العربية في المهجر (الدار البيضاء: توبقال للنشر، ١٩٨٨)، ص ٣٠ و٤١ و١٥٦).
- (٤) حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ١٣ - ١٤.
- (٥) جاتين شاسيفي سميير جل ، مثال الأنا ، دراسة تحليلية نفسية حول مرض الخالية (باريس: منشورات تشي، ١٩٧٥) ص ٣٠.
- (٦) في : شؤون عربية (أيار/ مايو ١٩٨٢)، ص ٢٤٢.
- (٧) في مجلة : الوحدة (آذار/ مارس ١٩٨٥)، ص ١٣٢.
- (٨) المصدر نفسه.
- (٩) في : شؤون عربية (أيار/ مايو ١٩٨٢)، ص ٢٤٤ - ٢٤٥.
- (١٠) المصدر نفسه.
- (١١) في مجلة: الوحدة، ص ١٣٥ - ١٣٦.
- (١٢) لسنج، في: تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١) ص ٤٠.
- (١٣) المصدر نفسه.
- (١٤) حنفي ، في الفكر الغربي المعاصر، ص ١٠٥.
- (١٥) لسنج ، في: تربية الجنس البشري، ص ١٨١.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ١٠٢.
- (١٧) ولم يقل (جودي) كقابل لاسمها بالفرنسية Judée، لأن المصدر الذي ينقل عنه انكليزي هذه المرة ليس فرنسياً، وهو كتاب أ. ب. بوري: New York: The Macmillan Company، 1920) من، فكرة التقدم كما سئري.
- (١٨) لسنج ، في : المصدر نفسه ، ص ٩٠.
- (١٩) حنفي، في: الفكر الغربي المعاصر، ص ١١٢.
- (٢٠) لسنج ، المصدر نفسه، ص ١٨٥.
- (٢١) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثاني: التوحيد، ص ٤٧٧.
- (٢٢) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ١٠٧ . وبالمناسبة، يتركب مؤلفنا خطأ ثانياً من منظور اللغة اللاهوتية عندما يتحدث عن «الطقوس السبعة» مع أن المقصود «الأسرار السبعة».
- (٢٣) لسنج ، في : تربية الجنس البشري، ص ٤٠.
- (٢٤) المصدر نفسه، ص ١٠٨ ، وكذلك في حنفي، دراسات فلسفية، ص ٣٧ و٣٣٢.
- (٢٥) المصدر نفسه.
- (٢٦) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٧٨. والعجيب أن القلم الذي خط هذه العبارة وتجاهل أن بين أوغوستينوس وبين بداية الفلسفة المدرسية الويسيطية ثمانية قرين يكاملها هو نفسه الذي خط في موضع آخر هذه العبارة التي تكرس على العكس الأفلاطونية أوغوستينوس: « العصور الحديثة هي عود إلى الأوغسطينية... أو إن شئنا عود إلى المسيحية الأفلاطونية من جديد التي سادت الفكر المسيحي في عصر أباء الكنيسة، وترك للمسيحية الأرسطية التي سادت الفكر المسيحي في العصر المدرسي» (المصدر نفسه ، ص ٢٤).
- (٢٧) أميل برهيه ، تاريخ الفلسفة : العصر الوسيط والنهضة، ط ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٢٧٤.
- (٢٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٠٩ - ٢١٠.

- (٢٩) لا ننسى أنه مختص في الفلسفة المسيحية الوسيطية وله كتاب تدريسي بعنوان : نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط.
- (٣٠) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٤. وكذلك في : دراسات فلسفية، ص ٢٠٢ و ٣٢١.
- (٣١) لسنج، في : تربية الجنس البشري، ص ٤٣ - ٤٤.
- (٣٢) كما في : حنفي ، في الفكر الغربي المعاصر ، ص ١٣٠.
- (٣٣) هكذا ينبغي أن يكتب اسمه بالعربية.
- (٣٤) لوقراسيوس ، في طبيعة الأشياء ، الطبعة اللاتينية - الفرنسية المزدوجة، تحقيق وترجمة الفريد إرنو (باريس: منشورات الآداب الجميلة ، ١٩٦٤)، الجزء الثاني، الباب الخامس، الأبيات ٩٢٠ - ٩٢٥ و ٩٨٠ - ٩٨٥.
- (٣٥) تجدر الإشارة إلى أن لوقراسيوس لم يكن من أصحاب التصور الدائري للتاريخ . فجميع أنه قال باحتمال فناء الكون لأن الكون ليس إلهاً لئلا يخلد ، ولكن الصورة التي رسمها للعرمان البشري هي صورة تقدم مطرد وصولاً إلى اليوم الذي يبلغ فيه البشر بفضل صناعتهم نروة الكمال.
- (٣٦) لسنج ، في : تربية الجنس البشري، ص ٦٥ . وكذلك في : دراسات فلسفية، ص ٥٧٢.
- (٣٧) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢١٢.
- (٣٨) المصدر نفسه، ص ١٩٥.
- (٣٩) المصدر نفسه، ص ٣١٧.
- (٤٠) انظر ذلك ، مع أمثلة كثيرة أخرى ، في مقال «الدين في حدود العقل وحده لكانط» ، في : حنفي، في الفكر الغربي المعاصر ، ص ١١٩ - ١٥١.
- (٤١) لسنج ، في : تربية الجنس البشري، ص ١٩ - ٢٩.
- (٤٢) قارن في : لسنج ، المصدر نفسه، بين ص ١٢، و ص ٢٩.
- (٤٣) قارن في : المصدر نفسه، بين ص ١٢ و ص ٢٠.
- (٤٤) في : المصدر نفسه، ص ١٢.
- (٤٥) هذه أيضاً ترجمة غير دقيقة. والصحيح : «المسلّمات» كمقابل للكلمة الألمانية Axiomata.
- (٤٦) في : لسنج ، المصدر نفسه، ص ٩٨.
- (٤٧) المصدر نفسه، ص ١٠٢.
- (٤٨) المصدر نفسه، ص ٦١.
- (٤٩) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٧٥.
- (٥٠) في لسنج، المصدر نفسه، ص ٤٩.
- (٥١) حنفي ، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢١.
- (٥٢) بصد تأثر ج. برونو بالفلسفة العربية الإسلامية راجع إرنست بلوخ، فلسفة النهضة (باريس : مكتبة بايو الصغرى، ١٩٧٤)، ص ٣٧ - ٣٩ . ويمدد أفلاطونية ج. برونو وعدها لأرسطو راجع : إميل برييه، تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث : العصر الوسيط والنهضة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٢١٠.
- (٥٣) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٦٢.
- (٥٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢١٢.
- (٥٥) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٣٤.
- (٥٦) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٤٥٠ - ٤٥١.
- (٥٧) المصدر نفسه، ص ٤٧١.
- (٥٨) المصدر نفسه، ص ٤٥١.
- (٥٩) هذه هي الترجمة الصحيحة في تقديرنا لعنوان الكتاب La Rebelión de Las Massas . وترجمة حسن حنفي له بدئية الجماهير أوقعته في جملة أخطاء تأويلية لا مجال هنا للكلام عنها.
- (٦٠) « إذا كان أورتيجا مفكر الجمهوريين فإنه يكون ثورة الجماهير معنى إيجابياً ، والحال ليس كذلك ، في حين الهبت ثورة الجمهوريين خيال المفكرين والأبداء كما هو الحال في رواية ملن تدق الأجراس» لشتاينيك (حنفي ، دراسات فلسفية ، ص ٤٥١).
- (٦١) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٣٠٤.



المركزية الغربية والمركزية الإسلامية المضادة

في مقال نشره فرويد عام ١٩١٧ بعنوان « صعوبة أمام التحليل النفسي »^(١) ، تحدث فرويد عن جرح نفسي فريد في نوعه يصح أن نسميه به الجرح النرجسي الكوني ، إذ نشأ عن الإدلال الذي تعرضت له كبرياء الإنسانية وعزة نفسها الكونية ثلاث مرات على التوالي في العصور الحديثة من جراء تقدم العلم وتوالي كشوفه .

فقد كان أول تلك الجراح الثلاثة التي منيت بها النرجسية الكونية الجرح الكوسمولوجي ، وهو ذلك الذي أحدثته نظرية كوبرنيكوس عندما قلبت معادلة الجاذبية الكونية وبذلت قطب المركزية في النظام الفلكي وقررت الحقيقة المألة بالنسبة إلى عزة نفس البشرية وهي أن الأرض هي التي تدور حول الشمس ، وليست الشمس هي التي تدور حول الأرض .

ثم كان بعد ذلك الجرح البيولوجي ، وهو جرح تسببت فيه نظرية انقلابية ثانية هي نظرية داروين التي قررت حقيقة جارية أخرى للنرجسية البشرية الكونية : فالإنسان الذي طالما افتخر وتباهى بأصله السماوي وجد نفسه مكرهاً على الاعتراف ، تحت ضغط البرهان العلمي ، بأن السلالة البيولوجية التي تحدر منها هي السلالة الحيوانية .

أما ثالث الجراح النرجسية فقد كان من طبيعة سيكولوجية بالأولى . وقد كان من فعل مؤسس علم نفس الأعماق ، فرويد نفسه . فالتحليل النفسي مثل هو الآخر نظرية انقلابية : فكما أن الأرض لم تعد مع كوبرنيكوس مركز الكون ، وكما أن الإنسان لم يعد مع داروين مركز ذات ، كذلك فإن النفس لم تعد مع فرويد مركز ذاتها . فتحت سطح الوعي يكمن أوقيانوس اللاشعور . وقرارات الإنسان ، الذي طالما تباهى بحياته مملكة الوعي ، غالباً ما تكون متعينة بالعمق اللاشعوري أكثر منها بالسطح الشعوري .

وبما أن فرويد كان ابناً نموذجياً للحضارة الغربية فقد افترض بصورة تلقائية أن هذا الجرح النرجسي المثلث الطبقات هو جرح الإنسان في مطلقته ، أي الإنسان بآل ولام التعريف ، وما كان ليدور له في خلد أن يكون أكثر عيانية وأن يحدد بأن الإنسان المعني بهذا الجرح هو بالضرورة الإنسان الغربي الذي كان يتهيا ، بين جملة أشياء أخرى ، لغزو العالم . أما الإنسان غير الغربي بالمقابل فكان جرحه النرجسي من طبيعة أخرى . وأولى بأن يوصف بأنه « انتروبولوجي » . وأية ذلك أنه إذا كان الإنسان الغربي قد اكتشف أن الأرض ليست مركز الكون ، فسرعان ما عوض عن هذا الإدلال النرجسي بأن جعل من ذاته مركز الأرض . وحتى النسبية ، التي لقنه كوبرنيكوس على ذلك النحو أول درس من دروسها الموجبة للتواضع ، سرعان ما تحولت بين يديه إلى سلاح رهيب من أسلحة التفوق على العالم غير الغربي العالق في دبق النزعة المطلقة المانعة لكل حركة والشألة لكل تقدم . أما الشطر غير الغربي من الكرة الأرضية فقد كان كوبرنيكوس بالأحرى هو الغرب نفسه . بطوعه أو بقصبه ، منجذباً في مدار غيره ، بل اقترن أيضاً كلفه أن يخرج عن مدار ذاته وأن يجد نفسه ، في حالة كان الجرح النرجسي مضاعفاً : فما هذا الانقلاب الكوبرنيكي في المكان الحضاري بانقلاب لا يقل جارية في الزمان الحضاري : فقد اكتشف الشرق نفسه متأخراً في قبالة الغرب الذي اكتشفه متقدماً عليه بزهاء قرون خمسة . والقارئ والأدلة أكثر من أن تحصى على أن هذا الجرح الانتروبولوجي ، الفاعرة إحدى شفتيه على جدلية المركز والمحيط المكانية ، وشفته الأخرى على جدلية التقدم والتأخر الزمانية ، ما زال يعتمل وينز صديداً ، وبدلاً من الالتئام يزداد فغوراً . ولعله ندر أن أعمل أحد مبضعه - أو قلعه - في اللحم الأحمر لهذا الجرح كما يعمل حسن حنفي في النص التالي :

« مهمة الميسار الإسلامي تحجيم الغرب ، أي رده إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة عالميته بعد أن جعل نفسه مركز الثقل الحضاري في العالم وأراد توريد نمط حضارته لغيره من الشعوب تنسج على منوالها ويكون نموذج تقدمهما كوسيلة للسيطرة عليها والقضاء على استقلال شخصيتها ... مع أن

الحضارة الغربية تراكم حضاري طويل من كل الشعوب التاريخية انصب فيها في النهاية وورثتها ثم حولتها إلى عنصريتها الدفينة فجعلت حضارتها النموذج الأبعد وما سواها تخلف وبدائية لا بد من القضاء عليها حتى تلحق جميع الشعوب بنموذج الحضارة الأبعد هذا ... مهمة اليسار الإسلامي رد الحضارة الغربية داخل حدودها الطبيعية وبيان محليتها ونشأتها طبقاً لظروفها الخاصة وتاريخها الخاص ونوعية دينها وطوائف شعوبها حتى يمكن فك الحصار حول حضارات الشعوب غير الأوروبية وبيان خصوصيتها وإثبات هويتها حتى تتعدد نماذج الحضارات وتتعدد طرق التقدم^(٣).

إن المرارة التي يقطر بها كل سطر في هذا الشاهد لم تحل - وهذا ما يدعو إلى الإعجاب - دون تبني موقف عقلاني لا يرد على المركزية بمركزية مضادة . بل يدعو - كما هو واضح في الفقرة الأخيرة - إلى تفتح النماذج وتعدد المراكز . وهذا الموقف العقلاني والديمقراطي من مسألة التفاعل الحضاري يجد تأسيسه النظري في رفض صريح لنظرية المركز والأطراف ، وفي الدعوة إلى تجاوز «أحادية النموذج الأوروبي ... دون الوقوع في نظرية المركز والأطراف» ، وفي التأكيد على ضرورة «مساهمة جميع الشعوب» على «قدم من المساواة التاريخية في تطور البشرية» وفي صنع حضارة إنسانية واحدة دون أن يكون أحدها المركز والأخرى الأطراف^(٤).

وفي الوقت الذي يعلن فيه حسن حنفي ، من الموقع العقلاني والديمقراطي إياه ، عن رفضه لأي تصور هرمي ومركزي للعالم «يعطي الأولوية والفاعلية والحكم للقمّة على القاعدة والمركز على المحيط»^(٥) ، لا يتردد في الإعلان عن رفضه أيضاً لأي محاولة لقلب المركزية إلى مركزية مضادة ، وللدّ على فلسفة الحضارة الغربية المتمركزة على ذاتها بفلسفة حضارة شرقية (أو عربية أو مصرية أو إسلامية) متمركزة بدورها على ذاتها على سبيل التندية الضدية : «... وتكون مهمتنا نحن إذن هي إعادة النظر في هذه الفلسفة للتاريخ (التي «تتصور أوروبا مركز الحضارة») لا لكي نقول العكس ونجعل من الشرق قمّة الحضارة إذا كنا شرقيين ، أو من الإسلام آخر تطور الديانات لأننا مسلمون ، أو نجعل من القومية العربية حصيلة كل القوميات السابقة عليها لأننا عرب ، أو نجعل من مصر نهاية لحضارات العالم وكما لا لها باعتبارنا مصريين. ولكن تكون مهمتنا هي وصف الواقع كما هو بصرف النظر عن شعورنا القومي»^(٦) . ويبلغ هنا حسن حنفي من الصحو الذهني النقدي ما يجعله يحمل بعنف وهزه على كل المثاليات ، والطوباويات وه الرسائل الخالدة «التي يتذرّع بها قادة بعض الأمم أو مثقفوها ليضعوا الأمة التي ينتمون إليها في «مركز الثقل العالمي» ؛ وهكذا يكتب في معرض نقده الجوانية ودعواها حول «رسالة الأمة العربية» فيقول : «للجوانية، كما هو الحال في كل مذهب فلسفي، تطبيقات في السياسة سواء على المستوى العربي أو على المستوى الدولي . فالأمة العربية تحمل رسالة جوانية وهي رسالة مثالية مؤمنة ثقافية وجغرافية تقوم على كتاب مقدس . وهو ما يمكن أن يقال على رسالة كل شعب، وما يقوله الفلاسفة الروس عن روسيا المقدسة وما يقوله ديوجل عن فرنسا كما مثلتها جان دارك ، فكل أمة لها رسالة مثالية ، وكل أمة تؤمن بشيء ، وترعى الثقافة ، وتعتبر نفسها مركز الثقل العالمي»^(٧).

ولكن ما نكاد نطمئن على هذا النحو إلى أن الجرح النرجسي الانتروبولوجي لم يكن له ذلك المفعول المرضي Pathogene المتوقع ، ولم يقلب «الإحساس بالديونية إلى إحساس وهمي بالعظمة»^(٨) ، ولم يشل فاعلية الذهن النقدي ، ولم يتأثر إلى الرد على الشطط المركزي بشطط مركزي مضاد ، حتى نجد أنفسنا أمام تصريح معاكس يقلب الموقف رأساً على عقب : «البعد الثاني من مشروع هو إعادة كتابة تاريخ الغرب وجعله تراثاً محلياً ، حتى نتمكن من رؤية تاريخ الإنسانية . فكل حضارة ساهمت بقسطها في تراث الإنسانية ... وبالتالي، فإن تحجيم الغرب واكتشاف الشرق وإعادة كتابة تاريخ البشرية بشكل منصف بحيث يقضي على المركزية الأوروبية ، ربما قد يعطي بدلاً آخر وهو عودة المركزية الإسلامية من جديد»^(٩).

وهكذا، فإن التعددية الحضارية ، بظاها العقلاني السليم ، لم تكن أكثر من حيلة منطقية ، لأن الهدف المنشود ليس تحويل الحضارة المعاصرة إلى حضارة علمية فعلاً من خلال مشاركة جميع أمم

الأرض في بناء تراثها ، طريفة وتليدة ، بل المطلوب القضاء على المركزية الأوروبية وإحياء المركزية الإسلامية بدلاً عنها . والعملية بهذا المعنى انتقامية ، والانتقام هو قرين كل جرح نرجسي ولازمته الدائمة ، وهو أكثر المواقف الطفلية نمولوجية في رد الفعل والبحث عن تعويض وبلسم شباب . وهذه الروح الانتقامية هي التي تحكم كل التفكير الهلوسي الذي يفرزه الجرح النفسي والذي يتمركز على قلب الموقف الجارح للذات واقعياً إلى موقف جارح للغير استيهامياً ، ومن الجهة ذاتها كما يقول المناطقة . وهذا هو مؤدى الحلم الذي يداعب مخيلة صاحب مشروع « اليسار الإسلامي » في أن يكون قد بات وشيكاً اليوم الذي يتحول فيه الإذلال التاريخي للشعوب المستعمرة إلى إذلال تاريخي آخر الدول الاستعمارية ^(١) ، وهو إذلال سيد تعبيره المطابق في إحياء مفهوم « الجزية » التي لن يكون مدلولها ، في الدورة الحضارية القادمة ، اقتصادياً بقدر ما سيكون ، حسب ما تقضي أصول لاهوت الانتقام ، نفسياً ورمزياً ، إذ لن تعني الجزية سوى « استعلاء المسلمين ووصولهم إلى درجة أخذ زمام المبادرة في التاريخ » ^(٢) .

بيد أن هذا الإحياء الانتقامي للمركزية الإسلامية وللانتماء المنطقية ، الجزية ، لا يجعلنا نغفل عن أن نلاحظ أن هذه المركزية ذاتها متبينة في شكل هرمي . فما هي بإسلامية إلا بالتضاد مع المركزية الغربية المسيحية ، ولكنها بالإضافة إلى ذاتها عربية قبل أن تكون إسلامية ، ومصرية قبل أن تكون عربية . وهكذا ، فإن العالم العربي قلب العالم الإسلامي ومركزه ^(٣) ، و « الأمة العربية قلب العالم الإسلامي » ^(٤) . أما مصر فهي « قلب الأمة العربية ومركز الثقل في العالم الإسلامي » ^(٥) و « كعبة الإسلام ، وقلب المحور ، وبؤرة المركز » ^(٦) . فكاننا هنا في دائرة ، داخل دائرة ، داخل دائرة أخرى ، وفي نقطة المركز من دائرة الدوائر هذه حسن حنفي نفسه لا لأنه ينتمي إلى الدائرة الأولى بحكم إسلاميته ، وإلى الدائرة الثانية بحكم عربيته ، وإلى الدائرة الثالثة بحكم مصريته فحسب ، بل كذلك لأنه يحتل المواقع الأكثر مركزية في هذا البنيان المركزي للعالم الإسلامي باعتباره المجدد المنتظر للقرن الخامس عشر وواضع أيديولوجية « اليسار الإسلامي » ، أي أيديولوجية الثورة التي ستأفل أمام القها شمس « الشرق والغرب معاً » ^(٧) والتي ستنقل المسلمين مع إطلالة القرن الخامس عشر ، المجدد لقرن النبوة ، إلى « دورة حضارية جديدة » وستضع بين أيديهم إمرة إمامتها لأنه « إذا ما حصل المسلمون على الثروة والثروة ، فإن العالم يكون لهم » ^(٨) . وعلى الأذى النص ، سيكون ، في مستطاع المسلمين « في مطلع القرن الخامس عشر أن ينهض طائرتهم من جديد بجناحه الآسيوي في الشرق وجناحه الأفريقي في الغرب وجسده في العالم العربي ، وقلبه في مركزه . فلربما نهض العالم كله معه ، فيصبح المسلمون كما كانوا صناعاتاً لبشرية جديدة » ^(٩) .

إن الصورة العظائمية لهذا الطائر الذي يفرش جناحيه فوق كل الرقعة الممتدة من حدود الصين والجمهورية الإسلامية السوفياتية شرقاً إلى شطآن الأطلسي ودول أفريقيا الإسلامية غرباً ، والذي سيعيد تشكيل الدول القومية وما فوق القومية في كل من الصين والهند والاتحاد السوفياتي وباكستان وبنغلادش وإيران وأفغانستان وأندونيسيا والملايو والفلبين وتركيا ، بالإضافة إلى الدول القطرية وما دون القومية في العالم العربي والدول الفتية في أفريقيا السوداء ليعيد دمجها في دولة إسلامية واحدة تملك من الإمكانات التي « لا حدود لها سواء في الفكر أو في الواقع » ما « يؤهلها لأن تبعث من جديد في دورة ثانية للتاريخ » تكرس « انهيار القوتين العظميين » وتضع المسلمين « في نقطة تحول في تاريخ البشرية كلها » ^(١٠) ، نقول : إن الصورة العظائمية لطائر هذا لا تحجب عن أنظارنا كونه مؤلفاً من جناحين وجسد وقلب في مركزه ، أي منطقياً في بنيته بالذات على تراتب هرمي ، وبالتالي على تفاضل قيم . وبالفعل ، إن أي تصور مركزي لا يملك إلا أن يبطن ، بحكم مركزيته بالذات ، ضرباً من « تهيش » أو « تطريف » . فمن المستحيل تصور المركز إن لم تصور معه الأطراف . وصاحب مشروع « اليسار الإسلامي » لا يتردد ، بعد أن سمى المركز ، في أن يسمي الأطراف . فكل تلك الدائرة الكبرى التي يمثلها العالم الإسلامي الممتد من أواسط آسيا إلى أواسط أفريقيا ، بملابنه التي تناهز خمسمئة

مليون نسمة ، هي مجرد « أطراف » بالنسبة إلى المركز مصر « كنز الإسلام وكعبة المسلمين »^(١١). وقد تلعب الدائرة الثانية ، أي دائرة العالم العربي ، دور الوسيط بين المركز والأطراف : لقد أن الأوان للامة العربية ، قلب العالم الإسلامي ، أن تأخذ دورها في التاريخ كمحور جذب واستقطاب لأطراف الامة الإسلامية^(١٢) ؛ ولكن تبقى المهمة الرئيسية لهذا الوسيط « إعادة ربط الأطراف بالمركز في مصر »^(١٣) . ذلك أن الأطراف بلا مركز هي أشبه بنملة - والتشبيه يعود إلى فرض نفسه - انتزع قرنها . وذلك هو شأن الأطراف الإسلامية الآسيوية التي أضاعت « بؤرة التركيز - نتيجة لإلغاء الخلافة الإسلامية فاضطرت ، حتى لا تضيع الاتجاه ، إلى الانجذاب إلى بؤرة تركيز أخرى : « لقد ارتبطت آسيا بالخلافة الإسلامية ، رمزاً لوحدة الامة ، وكانت فجيرة المسلمين هناك بقضاء كمال اتاتورك عليها . لم يعد لهم مركز جذب في قلب العالم الإسلامي ، فاجتذبتهم مراكز أخرى خارجة ، وبدل أن يكونوا أطرافاً للدولة العثمانية أصبحوا أطرافاً للجمهوريات السوفيتية الاشتراكية المتحدة »^(١٤) قدّر هؤلاء « الطرفيين » ، إذن أن يبقوا « طرفيين » . صحيح أن صاحب برنامج « اليسار الإسلامي » يرثى بلهجة زعامية ونبوية لفجيرة اولئك المسلمين الطرفين الذين « يتطلعون إلى مصر ، كعبة الإسلام »^(١٥) ، وكأنه الله في أرضه وموطن الأزهر الشريف . مسلمون بقلوبهم وأرواحهم ، ومواطنون روس^(١٦) بأبدانهم وبيبطاقاتهم . أهلي وعشيري وأقربائي وإخواني ، وفي نفس الوقت يعيشون في دولة أخرى وتحت نظام آخر ، تجذبهم خارج المركز الإسلامي قوى أخرى تجعلهم يدورون في محيطها . ومع ذلك فالمستقبل لهم^(١٧) . ولكنه ، حتى وهو يطمئنهم على هذا النحو إلى مستقبلهم ، يقولوا لنا ولهم وعلى الملا بكليبة منقطعة النظير : « ومع ذلك فالمستقبل لهم ، لأن التاريخ في مد وجزر ، والأطراف تتبادلها المراكز حسب قوتها وضعفها »^(١٨) . وهذه النزعة المركزية المشتتة ، التي لا تقر للشركاء في الوحدة الإسلامية الكبرى إلا بدور طرئي ومعبّر عنه - وهذا ما يضاعف من خارجيته النرجسية - بالصيغة المفعولية^(١٩) ، تقتزن في نصوص أخرى بنزعة شوليفنية لا تقل شططاً تجاه بعض الشركاء في هذه الوحدة الإسلامية . هكذا يكتب مؤلف « دراسات إسلامية » بمنتهى التراسية يقول : « الإيرانيون المعاصرون معروفون بشعوبيتهم وبعزتازهم بالقومية الإيرانية أكثر من اعتزازهم بالإسلام كدين وكحضارة . ومعروف في تاريخ الشعوبية أن بعض أهل فارس قد رجع إلى ديانات الفرس القديمة وترك الإسلام ، وأن منهم من يعتبر أن انتشار الإسلام كان حجر عثرة أمام ديانات فارس القديمة وسيطرة الجنس العربي على الجنس الفارسي ، وأن كل ما أنتجه علماء المسلمين ومفكرهم في فارس إن هو إلا بفضل إحياء الفلسفة والدين في التراث الفارسي القديم »^(٢٠).

لقد كان يودا يقول : « أنا هو مركز الكون » . وربط أفلوطين بدوره بين المركزية والالهوية : « النفوس الإلهية نفوس مركزية ، وذلك هو سر الوهيتها ، لأن قوام الالهوية الارتباط بالمركز »^(٢١) . وقد دلت كشوف ك . غ . يونغ أن المركز هو شكل تصور المطلق . والمطلق هو العملة الوحيدة المقبول تداولها في عالم هذه العظمة . ولكن على حين أن يودا وجميع أصحاب الرؤى المركزية (الدائرية ، الهرمية) للعالم كانوا يعملون في مساحات حضارية خاوية إن جاز التعبير ، فإن أي بائ جديد تصور مركزي للعالم سواء أصدر عن نزعة إسلاموية أم شرقوية أم عالئالثوية - لا يملك أن يتجاهل واقع أن المركزية الغربية تسد سلفاً وجه الأفق الحضاري على مستوى العالم قاطبة . ومن هنا فإن تخييل بعث المركزية الإسلامية أو الشرقية أو العالئالثوية (أو كذلك السلافية بالأمس القريب) لا يملك إلا أن يقتزن بتخييل وإد المركزية الغربية ودفنها في مقبرة الحضارات مع أن كل الدلائل تشير إلى أنها ما تزال في أول مسارها . وكثيراً ما تقلب ، لهذا الغرض ، الحقائق إلى عكسها . فحتى علائم التجدد تؤوّل على أنها نذر هزم وموت . وكما واجهت الحضارة الغربية أزمة من أزمت نموها - والأزمة عتلة الحضارة الغربية والآلية الأولى لديناميتها - أنهالت نبوءات « الساعة الخامسة والعشرين » تضرب لها مواقيت للأقول والاندثار . وهكذا ينطق حسن حنفي ، في كل ما يتصل بالعلاقة بين الشرق والغرب ، بصوتين متقابلين ومتلازمين ، صوت البشير ، وصوت الناعي ، فكان المهد والحد يشغلان موقعاً واحداً ، وكان جنين الحضارة الشرقية لا يمكن أن يقاتل إلا من جهة الحضارة الغربية . ولنقر هنا بأن حسن حنفي لا يناقض نفسه بل يكررها

المنقون العرب والثر

عل طول الخط وبأشكال وصيغ شتى في جميع كتبه بلا استثناء . ففي « قضايا معاصرة » ، وفي نص يعود إلى عام ١٩٧٠ ، نراه يعلن عن « انتهاء عصر الريادة للحضارة الأوروبية » وبداية الريادة أو تجدد الريادة لحضارات العالم الثالث : « إذا كانت الحضارة الأوروبية على وشك الانتهاء على ما يقول فلاسفتها ، فإن بلاد العالم الثالث تحاول أخذ الريادة منها . وإذا كانت الصين القديمة ومصر القديمة قد قادتا الإنسانية وهي في مهدها فإنهما تستطيان قيادتها بعد أن قامت الحضارة الأوروبية بهذه المهمة ، خاصة في عصرها ، طيلة قرون خمسة حتى أصبحت أوروبا مركز العالم ومحور التاريخ »^(١) . وفي تقديم « تربية الجنس البشري » تأخذ نظرية « أفر الغرب » أكثر أشكال صياغتها اكتمالاً ، موضوعاً على لسان فلاسفة الغرب أنفسهم بدءاً بـ « كروتش » و « ريسسون » وانتهاء بـ « شبنغلر » وتوينبي اللذين نرجأ « فلسفات التاريخ في القرن العشرين معنيين نهاية الحضارة الأوروبية وأفر الغرب وانحسار التمدن الأوروبي وانتشاره خارج حدوده ، كان بداية النهاية قد قربت وحين وقت إغلاق الأقواس عن فترة الريادة الأوروبية التي بدأت منذ عصر الإحياء في القرن الرابع عشر»^(٢) . وفي الثراث والتجديد ، يعود إلى صياغة قانون التزامن بين غروب الغرب وشرق الشرق : « إن كان القسم الأول من الثراث والتجديد ، وهو « موقفنا من الثراث القديم » ، قد أعلن بداية شعور العالم الثالث كطليعة للتاريخ ، فإن القسم الثاني ، « موقفنا من الثراث الغربي » ، يعلن نهاية الشعور الأوروبي وتخليه عن دور القيادة للتاريخ البشري »^(٣) . وفي « اليسار الإسلامي » تتكشف فلسفة التاريخ هذه عن أنها مجرد تطبيق حر في وإسقاطي للتصور الدائري للتاريخ الذي طالما اتخذ موضوعاً للنقد والتجريح من قبل صاحب مشروع « الثراث والتجديد » في حملته على النظرية الخلدونية الدورية وفي حلمه - الشبنغلري الرموز - بنقل الحضارة الإسلامية من صورة الكهف إلى صورة السهم ، ومن الدائرة إلى الخط : « بينما الوعي الأوروبي يصل إلى نهايته ويشعر بأزمته في القيم وفي النظم الاجتماعية وفي العلوم الإنسانية وتبدأ مظاهر فشل المشروع القومي الأوروبي في الإنتاج والاستهلاك ومجتمع الوفرة ، يبدأ فلاسفة الغرب في الإعلان عن انهيار الغرب ، قلب القيم ، خواء الروح ، الوهية المادة ، العدمية المطلقة ، وتظهر مقولات الانتحار واليأس والتناقض والعبث واللامعقول ، ونسمع صرخات الفضيحة والعار والمصيبة . ونبدأ نحن حياة جديدة نسميها الإصلاح ، والإحياء ، والتنوير والنهضة ، والتغير الاجتماعي ، والثورة ، وندافع ، عملياً عن الاستقلال الوطني وحرية الشعوب ، ونصيح إيديولوجيات التحرر وعدم الانحياز ، مكونين ثلاثة أرباع البشرية . وإذا كان الوعي الأوروبي الريادة في القرون الخمسة الماضية ، فقد تكون لنا الريادة في القرون الخمسة القادمة . وكما بدأت الحضارة قديماً في الشرق في الصين والهند وفارس ومصر ثم انتقلت إلى اليونان والرومان وأوروبا ، فقد تعود في عصرنا هذا إلى الشرق من جديد وتكتشف الحضارة الإسلامية رسالتها نحو الشرق »^(٤) . وليس مضمون التصور الدائري للتاريخ هو وحده الذي يعاود ظهوره ، بل إن لفظ « الدورة » بالذات يفسح هو المفهوم المركزي في النص التالي : « إن الإسلام في مطلع القرن الخامس عشر الهجري في قلوب المسلمين ليستأنف دورة جديدة بدأت في الإصلاح الديني في القرن الماضي على يد الأفغاني ، دورة بحث جديدة ، يتحول فيها الإسلام من مشاعر تربط الأمة إلى طاقة مولدة لحركة الجماهير الإسلامية ، فتتغير نظمها القائمة بعد أن ظهرت حدود الإيديولوجية الغربية العلمانية والقومية الليبرالية . لقد انتشر الإسلام في أوله بين قوتين كبيرتين : الفرس والروم ، وانتصر عليهما واحتواهما ، وافترش أرضهما ، وتمثل ثقافتيهما ، وعرب شعوبهما كقانون للتاريخ . فقد كان الإسلام تحمله طليعة ثورية استطاعت تجنيد الجماهير الإسلامية والتحرك نحو تحقيق رسالة التوحيد بينما كان الفساد والتفكك يدب في عرى القوتين الكبيرتين في ذلك الوقت ... إن امكانيات الأمة الإسلامية لا حدود لها سواء في الفكر أو في الواقع ، فلديها « التوحيد » كعنصر جامع وعامل موحد ، ينبثق عنه نظام يكفي المسلمين في تنظيم حياتهم . كما أن لديهم ثروات في باطن الأرض ، ومواقع جغرافية ، وامكانيات بشرية ، وتاريخاً طويلاً يؤهلها إلى أن تبعث من جديد في دورة ثانية للتاريخ أمام قوتين عظميين : الإتحاد السوفياتي والولايات المتحدة حيث بدأت في الأولى أصوات المعارضة والاضطرابات

والتخلي عن الإيديولوجية الثورية الأولى وتحكيم مصلحة الدولة دون مقتضيات الثورة ، وبدأت في الثانية أزمة الرأسمالية في الانتاج والموارد الأولية والتسويق والطاقة ، وفي المشروعات القومية والاستراتيجيات الحضارية ، والمبادئ العامة والقيم . وبدأ المفكرون يحذرون من انهيار الغرب ، وانتحار الغرب ، وأزمة المجتمع الصناعي المتقدم ، ونهاية المجتمع الاستهلاكي . فعاصر المسلمون اليوم بؤار انهيار القوتين العظميين في نفس الوقت الذي بدت فيه بؤادر نهضة المسلمين الثانية ، فأصبح المسلمون اليوم في نقطة تحول في تاريخ البشرية كلها^(٣١).

لقد أوضحت دراسات الباحثين النفسيين ، ولا سيما منهم اليونانيين ، أن المركزية مفهوم مركزي في العالم الذهني للعصائريين عامة ، وللغصائمين خاصة^(٣٢) . والنص السابق يكاد يكون ، من وجهة النظر هذه ، نموذجياً في دلاليته . فالتص أولاً ، وكل خطاب عصائري ، يفكر بوساطة الرغائب لا بوساطة الواقع ، أي يقفز فوق مبدأ الواقع ليتعلق هذا الواقع بوساطة مبدأ اللذة . فبمقتضى هذا المبدأ الأخير تنهيا « الأمة الإسلامية » - وأخذ زمام الريادة في العالم^(٣٣) ، ولكن واقع هذه الأمة لا ينطق بالعكس فحسب ، بل يفرض أيضاً ، من منظور الجرح النرجسي ، الوظيفة التعويضية لتخفيف التهويل لأخذ زمام الريادة العالمية . وبالفعل ، أليس حسن حنفي هو نفسه القائل : « لقد أغرقنا في الخيال ، فعشنا علماً من الأمانى والمنى والأحلام ، نرى أننا خير أمة أخرجت للناس ، وأننا أزمى حضارة ظهرت في التاريخ ، وأننا أفضل شعوب الأرض قاطبة . والواقع مختلف تماماً ، فلا نحن نأمر بالمعروف وننهى عن المنكر حتى نكون خير أمة ، ونحن أمة يحتل أرضها الأجنبي ، وينهب ثروتها الملوك والأمراء^(٣٤) ».

والنص ثانياً ، وكل خطاب عصائري ، لا يتصور لأننا المتكلم من موقع آخر في العالم غير المركز . وليس هذا فحسب ، بل إن جناحي هذا المركز لا بد أن يكونا من العظمة في منتهاهما ، فيذلك يزداد المركز على عظمتها عظمة . وهكذا احتلت « الأمة » موقعها في الماضي في الوسط المركزي بين قوتين كبيرتين : الفرس والروم ، وهكذا تحتل اليوم موقعها في الوسط المركزي بين أكبر جبارين في العالم : الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأمريكية . وهذا الموقع المركزي يمكن أن يكون له تعبيرة السالب ، إذ لا تستطيع « الأمة » أن تتجاهل أنها موضوع اشتهاه من قبل الجبارين المتكالبين عليها : « تريد الدولتان العظميان اليوم ، في الشرق والغرب ، وراثتنا ماضياً وحاضراً ومستقبلاً^(٣٥) » ولكن له أيضاً ، وعلى الأخص ، تعبيرة الموجب ، إذ لا تستطيع « الأمة » أن تتجاهل أن قدرها - المحكوم دوماً بالتواجد في نقطة الوسط الذهني بين الجبارين - أن تقلب المعادلة وأن تتحول من موضوع للصراع بينهما إلى ذات للصراع ضدهما استجابة ، وللتحدي الأعظم ، وسعياً إلى وراثة إمرارة الأرض مستقبلاً متلماً وراثتها ماضياً : « استطاع التوحيد الانتشار فوق الحضارتين القديمتين وفتح إمبراطوريتي الفرس والروم ووراثة العالم القديم كله . والإسلام اليوم في نفس الظروف وينفس الإمكانيات ، والتحدى الأعظم بالنسبة لنا هو : هل يمكن الوصول إلى نفس النتائج ... والإسلام اليوم محاط بأكبر إمبراطوريتين حديثتين وأقوى دولتين عظميين لم تنهكما الحروب بعد^(٣٦) ».

والنص ثالثاً يعيد إحياء التصور الدائري للتاريخ لأن هذا التصور هو الوحيد الذي يوائم المنحى اللاتاريخي لأولية التفكير العصائري التي هي أولية تكرارية تجهل مفهوم السيرة الزمنية . ولكن على حين أن التصور الدائري القديم للتاريخ ، عند أفلاطون أو أوغوستينوس أو ابن خلدون مثلاً ، كان يغلب عليه التشاؤم ، إذ كان يرى في التاريخ سيرة انحطاط وسقوط ، فإن النص يحبي التصور الدائري للتاريخ أو يعيد توظيفه في اتحاد تفاؤلي . فالأفول والسقوط والانهيار من نصيب الآخر ، أما الذات - التي سبق تعريفها بأنها تضمخمية إلى حد الهذاء - فلا ينتظرها غير البعث والنهوض والتطبيق . وبعبارة أخرى ، إذا كان المؤدى الرئيسي للتصور الدائري للتاريخ هو أن التاريخ « بحر خضم تتنازع حركتان : المد والجزر^(٣٧) » ، فإن النص لا يعترف بهذا القانون السرمدي المزعوم لإيقاع حركة التاريخ إلا ليصادر على أن المد سيكون « لنا » والجزر « لغيرنا » ، وهذا في زمن عصيب يبدو فيه أن العكس هو الصحيح ، وبصيغة المضارع ذات الثقل الواقعي ، لا بصيغة المستقبل الافتراضية .

والنص ، رابعاً ، يتشبه بأذيال التصور الدائري «للتاريخ لأنه يبعث علي الطمأنينة ويضع « الأنا » في مأمن من عذاب الحصر ، الصليب اليومي للعصابي . فما دام التاريخ مداً وجزراً ، فلا حاجة بنا إلى أن نلته وراء سراب التقدم وهاجس الحاق بالآخر ، وهنا الغرب . فدورنا في المد أت لا محالة ، فذلك هو قانون أو إيقاع حديدي للتاريخ . ومما يزيد في حاجة « الجرح » إلى بلسم الطمأنينة هذا أن الهوة بيننا وبين ذلك الآخر أخذة بالاتساع ، لا بالضييق كما كان متوقعاً . فها نحن « قد بدانا الترجمة عن الحضارات المجاورة وكدنا نصل إلى قرنين من الزمان منذ الحملة الفرنسية على مصر في أواخر القرن الثامن عشر وما زلنا نترجم حتى الآن . ما زلنا نستعوب ونتعلم ونتلمذ . ولما أصبح معدل الانتاج الغربي أسرع بكثير من معدل الاستيعاب فسنظل دائماً لاهئين وراء الغرب محاولين اللحاق به حتى نصاب « بالصدمة الحضارية » فننتع ونياس ونموت »^(٤٦) . والحال أن الإيقاع التناوبي للتاريخ الذي يدور على نفسه من شأنه وحده أن يسد هذه الهوة - الجرح التي لا تتي تزداد اتساعاً وفغوراً . فكما ينقلب الجذر مدأً بحتمية لا راء لها ، كذلك ستقلب في يوم أت لا ريب فيه معادلة « الترجمة » ، فنحتل موقعنا في القطب الفاعل ، قطب المؤلفين والمترجم لهم ، احتمالاً يفعم النفس ذكورة ونرجسية بعد أن طال مكوثنا في القطب الثاني ، قطب من يرذ الفعل ولا يفعل ، أي المترجم لتأليف الآخرين . وهكذا يتولى التاريخ ، بالنيابة عنا ، حسم « التحدي الأعظم » فـ « نهي مرحلة الترجمة ونبدأ التأليف حتى يترجم الآخرون عنا كما كانوا يفعلون في العصر الوسيط »^(٤٧).

ولكن يبقى السؤال : ألا نكون بذلك قد تعاملنا مع التاريخ وفق نمط وكلي Anacritique إذا شئنا استعارة هذا التعبير من قاموس التحليل النفسي ؟ ألا نكون جعلنا منه أمأً كبرى نكل إليها ، كالأطفال الذين لا حول لهم ولا قوة ، مهمة إشباع جوعنا وإرواء ظمئنا وحتى تنظيفنا وغسل حفاظتنا ؟ ولكن أوليس العصابي طفلاً أدياً ؟ أوليس الطفل بالتعريف هو ذلك الذي يتوهم ذاته مركز العالم في الوقت الذي يكل فيه أمر ذاته في كل شأن ، صغر أو كبر ، إلى كائن راشد يفترض فيه ، وفق نمط تأليهي ، كلية القدرة وكلية العناية ؟

أجل ، إن التصور الدائري للتاريخ تصور ميتافيزيقي . ولكن أليس استبدال التاريخ بميتافيزيقا التاريخ حلأً طفلياً بامتياز ، مادام الطفل - ومن هو يحكم الطفل - هو الكائن الوحيد الذي يستطيع ، حتى بعد مرور خمسة قرون على طي صفحة العصور الوسطى ، أن يستمر في التعاطي مع الزمان التاريخي بمنطق الحجر الفلسفي ، فيقلب ذهب الآخرين تراباً ، وتراب الذات ذهباً ، بالقوة التناوبية التلقائية لحركة المد والجزر ، بدون أن تكون به حاجة إلى أن يركض ويلهث ويتعب و « يموت » ؟

لقد وجه حسن حنفي بنفسه النقد إلى النمط الوكلي في فهم العلاقة بين الأنا والعالم الخارجي بقوله : « جعلنا الغرب مصدر كل علم ومعرفة نستورد منه الخبرات العلمية طبقاً لما تعودنا عليه من عون خارجي سواء من الإرادة الإلهية أم من تكنولوجيا الغرب »^(٤٨) . ونحن بدورنا نقبى هذا النقد السديد على أن نضيف ضد الناقد نفسه هذه المرة : « أم من ميتافيزيقا التاريخ » .



- (١) راجع ترجمتنا لهذا المقال في : سيفيوند فرويد ، إيليس في التحليل النفسي ، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١).
- (٢) في : اليسار الإسلامي (كانون الثاني/ يناير) ١٩٨١، ص ٢١.
- (٣) حسن حنفي ، دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ٥٤ و ٥٩.
- (٤) حسن حنفي ، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٠)، ص ٣٦.
- (٥) حسن حنفي ، في الفكر الغربي المعاصر (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٢٢٣.
- (٦) حسن حنفي، دراسات إسلامية (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٢٨٢.
- (٧) على حد تعبير حسن حنفي نفسه في معرض نقده والجماعات الإسلامية المعاصرة، وه الثورة الإسلامية في إيران، ولكن من يعانني من إحساس بالنقص أمام الغرب، حنفي، دراسات فلسفية، ص ٣٤.
- (٨) في مجلة: الوحدة، ص ١٣٥.
- (٩) في : اليسار الإسلامي، ص ٦٦٣.
- (١٠) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٤: النبوة والمعاد، ص ٣١٦.
- (١١) في اليسار الإسلامي، ص ٢٣.
- (١٢) المصدر نفسه، ص ١٩٦.
- (١٣) المصدر نفسه، ص ١٥٨.
- (١٤) المصدر نفسه، ص ١٩٦.
- (١٥) المصدر نفسه، ص ١١.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ١٣.
- (١٧) المصدر نفسه، ص ٢١٢.
- (١٨) المصدر نفسه، ص ٢١١.
- (١٩) المصدر نفسه، ص ٩٧.
- (٢٠) المصدر نفسه، ص ١٩٦.
- (٢١) المصدر نفسه ، ص ١٩٤.
- (٢٢) المصدر نفسه، ص ١٥٩.
- (٢٣) الصورة، وإن تكن مجازية، لا تخلو من سماعة. فعلى حد علمنا ما تزال كتبة المسلمين هي كتبة مكة.
- (٢٤) هذه الصورة أيضاً لا تخلو من سماعة. فالأوزبكستانيون ليسوا مواطنين «روساً» بل هم مواطنون «سوفييتيون» مثلهم في ذلك مثل الروس، قانونياً على الأقل.
- (٢٥) المصدر نفسه، ص ١٩٢.
- (٢٦) المصدر نفسه.
- (٢٧) نحن لسنا معينين هنا، في إطار دراستنا هذه وطبيعتها المنهجية، إلا بالتصور المركزي بما هو كذلك. أما لو كنا نتناول الوحدة الإسلامية الكبرى من منظور جيوبوليتيكي، فلما كان لنا أن نتوقف مطولاً عند قفزها الهلوسي فوق جميع العوامل الواقعية، واسميها عوامل القومية واللغة والثقافة والتكوين النفسي والتاريخي وموازن القوى الدوائية والإقليمية، فضلاً عن الإرادة الذاتية للشعوب المعنية، وبالفعل، إنه ليصعب أن نتصور أن تكون للشعب الأوزبكستاني أو التركي أو الإيراني رغبة في الانضمام إلى مصر انضمام الطرف إلى مركزه. صحيح أن هذه الشعوب يجمع بينها عامل الدين، ولكن العهد الذي كانت فيه الدول تقوم على أساس ديني قد ولى منذ زمن بعيد (إن المثال الوحيد على دولة قامت في القرن العشرين على أساس ديني تقدمه إسرائيل ، أما الباكستان فمثال يشهد على العكس بالآخرى لأن هذه الدولة التي قامت في الأصل على أساس ديني انقسمت لاحقاً إلى دولتين على أساس قومي). ثم إنه إذا كان عامل الدين يجمع بينها، فإن العامل المذهبي والطائفي يفرق بينها. ونحن نعلم، من خلال تمزق الدولة العربية الإسلامية بالذات، أن عامل التفرقة الطائفي قد يكون أقوى من عامل الوحدة الديني، وكما بالآخرى إذا تطابق، كما في المثال الإيراني، مع العامل القومي.

- (٢٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٩. والعجيب أن مؤلفنا يكتب ما يكتبه وهو، على وجه التحديد، في معرض تقديمه للنص القومي لطمع عند المستشرقين. ولكن التناقض لا يقف عند هذا الحد، وحسبنا أن نقارن النص السابق مع النص التالي: «كان أهل فارس أهل علم. وعلى أيديهم نشأ التراث الإسلامي. وإن كان التعريب لديهم قد تأخر إلى حين ولم ينتشر قدر انتشاره في المغرب الإسلامي. إلا أن اللغة الفارسية بجوار العربية أصبحت لغة العلم. ألف فيها المسلمون عربياً وبعجماً. ونشأ في تراثنا أنصار الحكمة الفارسية مثل ابن مسكويه في مقابل أنصار الحكمة اليونانية وعلى رأسهم الفلاسفة وإخوان الصفاء» (في: اليسار الإسلامي، ص ١٦٠).
- (٢٩) الفولطين في «التساويعات»، نقلًا عن جون. و. بري، الرحلة الرومية: نظرة جديدة على هذاء الفصاميين، الترجمة الفرنسية (باريس، ١٩٧٦)، ص ١٢٢.
- (٣٠) حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣)، ص ٧٧.
- (٣١) لسنج في: تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ١٠٨. وبالمناسبة نذكر القول هنا بأن صاحب هذا النص، مثله مثل الغالبية العظمى من أنبياء «أهل الغرب» في الساحة الفكرية العربية، لم يقرأ من كتاب شبنفلر الذي يحمل هذا الاسم سوى عنوانه. ذلك أن عنوان كتاب شبنفلر أكثر تشاؤماً في الحقيقة من مضمونه. فشبنفلر يقيم فلسفته في التاريخ على التمييز بين «الثقافة» و«الحضارة» وهو لا ينسئ من الغرب سوى «ثقافته» التي لا يتضمن «أفولها» أي معنى من معاني الانحطاط أو تلاشي القوة الحيوية، هذا إن لم يكن بمثابة بدء جديد ومقدمة لحضارة مبنية من الآن فصاعداً على الجبروت التقني.
- (٣٢) حسن حنفي، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٠)، ص ١٥٥.
- (٣٣) في: اليسار الإسلامي، ص ٢٩.
- (٣٤) المصدر نفسه، ص ٢١١.
- (٣٥) يذهب بنا الفكر هنا بوجه خاص إلى كتابي يونغ: تحولات النفس ورموزها، وجذور اللاشعور، وكذلك إلى كتاب تلميذة جون. و. بري، الرحلة الرومية: نظرة جديدة على هذاء الفصاميين (علماً بأن العنوان الأصلي لهذا الكتاب بالانكليزية هو: الجانب البعيد للجنون The Far side of Madness).
- (٣٦) حنفي، التراث والتجديد، ص ٤٣.
- (٣٧) في: اليسار الإسلامي، ص ١٧.
- (٣٨) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مع ١، ص ٣٣.
- (٣٩) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢١٨. ولناظح أن قوله «لم تنهكما الحروب جهده» يعني أنه لابد أن يأتي يوم يقع لهما فيه هذا الإنهماك المتبادل. ويصدد هذه النقطة تحديداً نسجل اختلافنا مع د. محمد عابد الجابري. فهو يرى أن النهضة العربية الأولى، تمت راية الإسلام للفتي، ما كان لها أن تتم وإن تصدى لقيادة العالم ولم يتوفر لها شرط موضوعي تمثل بإنهيار الامبراطوريتين الفارسية والرومانية نتيجة - في الأرجح - للحروب التي كانت قائمة بينهما قبل الإسلام. وفي رأيه أن هذا «الشرط الموضوعي» هو «عنصر أساسي مسكوت عنه في الخطاب السلفي». فهذا «المسكوت عنه» هو الذي «يؤسس» الخطاب العرب النهضةوي ويجعله خطاباً مطابقاً في عين صاحبه لأنه يفتي غياب الآخر، أي الفرس والروم، ويستحضر الذات وحدها إلى ساحة الشعور بعد تضييقها (انظر محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥)، ص ٢٩ - ٣٠). والحال أن العكس هو الصحيح في اعتقادنا. فله الشرط الموضوعي «المشار إليه ليس مسكوت عنه، بل هو على العكس كلي الحضور في تخييل قيادة الإنسانية، على حد تعبير الجابري أو «ريادة العالم» وإمامة الأرض» على حد تعبير حسن حنفي، فيما أن أوالية هذا التخييل متعنية عصابياً، فهذا معناه أنها تقوم أساساً، كما في كل أوالية عصابية، على الاعتقاد بإمكانية تكرار «موقف نمطي». ويكفي، كما تأخذ هذه الأوالية بالاشتغال، أن تتوفر في الموقف المستجد بعض عناصر من الموقف النمطي القديم. فكما أن العرب نهضوا تحت راية الإسلام وانتزعوا إمرة العالم رغم وجود جبارين (الفرس والروم)، فإن وجودهم اليوم بين جبارين (الشيوعية والامريكان) شرط كافٍ للإحياء. وفق أوالية المفايسة العصابية، بأن إمرة الأرض ستكون لهم من جديد. وهكذا، وعلى الرغم من التباين الجذري في العناصر الأخرى كافة، يُحوّل التشابه العرضي والجنبي بين الموقفين إلى تطابق جوهري وكلي. وتخييل «ريادة العالم» إنما يستمد كل مصداقيته في نظر نفسه من حضور هذا القاسم المشترك اليتيم بين الموقفين (التواجد بين جبارين)، وليس من تغييب «الشرط الموضوعي» المتمثل بإنهيار الامبراطوريتين. وخلافاً لما يذهب إليه الجابري، فإن هذا «الشرط الموضوعي» أحق بأن يوصف، بالإحالة إلى كتابات حسن حنفي على الأقل، بأنه هو المنطوق به، لا المسكوت عنه. وقد رأينا حسن حنفي، في النص الذي نحن بصدد شرحه، ينوه بالفساد والتفكك الذي كان هيد في عرى القوتين الكبيرتين في ذلك الوقت. وفي نصوص أخرى شتى»

= لا يأتي ذكر «الامبراطوريتين» إلا مقروناً بوصفهما بهـ المنهاتين، كما في النص التالي الذي يشيد بالقوة التوحيدية «للتوحيد» الذي عيا «القبائل المشتتة التي مزقت شملها الحروب والمنازعات من أجل توحيدها في أمة واحدة قادرة على وراثة الأرض والامبراطوريتين المنهاتين آنذاك» (حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٧٤). وبالأصل، إن كل محاكمة حسن حنفي حول الدورة الجديدة للتاريخ واستعادة إمامة الأرض مبنية على حتمية انهيارية يسري مفعولها على «الامبراطوريتين الحديثتين» مثلما سرى من قبل على «الامبراطوريتين القديمتين». فد إمامة الأرض، لن تكون مجرد تعبير عن طمح «المقدرات الذاتية للأمة العربية والإسلامية» (حنفي، دراسات فلسفية، ص ٨٩)، بل ستكون أيضاً تعبيراً عن حاجة موضوعية وضرورة تاريخية وتلقية لرسالة إنسانية كونية، وهي إيقاف المسيرة الإنهيارية للعالم ونزقه «بدماء جديدة» وبإريادة إنسانية شابة بعد أن تخلت القيادات القديمة عن مثلها وتوارت إلى الخط الخلفي» (حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٨٢).

(٤٠) لمنهج، في تربية الجنس البشري، ص ٤٣.

(٤١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩١.

(٤٢) المصدر نفسه.

(٤٣) في: اليسار الإسلامي، ص ٣٢.



ليست هذه هي الفائدة الوحيدة التي تنطوي عليها ميتافيزيقا الدورة التاريخية . فلئن كانت فكرة المد والجزر الدوريين مطالبة بأن تؤدي على مسرح التاريخ العربي أو الإسلامي الدور الذي كانت تؤديه على المسرح الإغريقي الآلة التي تنزل إلى خضبة المسرح بوساطة آلة Deus Ex Machina ، فلنا أن نلاحظ أيضاً أن هذه الفكرة تتضمن في منطق بنيتها بالذات مغنماً آخر ، ألا هو نفي الآخر . فلما مد بلا جزر . ومد « المركزية الإسلامية » غير ممكن التصور إلا بجزر المركزية الغربية . وهكذا يصاب عصفوران بحجر واحد : نبعث في ولادة ثانية ، فيما « الآخر » قيد « احتضار » و « انتحار » و « انهيار » . وهذا الآخر ليس كائنًا من كان ، بل هو الخصم والعدو بآلف ولام التعريف . فعنه جاء وما يزال يجيء الجرح النرجسي . فليس المطلوب فقط أن نهض ، بل أن نهض ويكبو ذلك الآخر . ليس المطلوب فقط أن نتقدم ، بل أن نتقدم ويتراجع الآخر . وحسن حنفي يصوغ هذه الإشكالية بمنتهى الوضوح : فعنده أن « الندية » بيننا وبين الغرب لا يمكن أن تحدث إلا « في حالة ما إذا تقدمنا وتوقف الغرب عن التقدم »^(١) . وبما أننا هنا أمام فعل انتقام – والانتقام هو العلاقة الأكثر لزوماً التي تجمع بين المجرور والجرح – فإن تراجع الغرب لا يمكن أن يكون له مفعول البلمس إلا إذا كان من صنع الذات الجريحة . وهكذا يريد حسن حنفي القول مراراً وتكراراً بأن مهمة « التراث والتجديد » أو « اليسار الإسلامي » هي بيان حدود الثقافة الغربية ومحليتها بعد أن ادّعت العالمية والشمول ، وإخراج أوروبا من مركز الثقل الثقافي العالمي ، ومن محور التاريخ ، وردّها إلى حجمها الثقافي الطبيعي^(٢) . بل إن اللفظة الأثرية عند حسن حنفي في هذا الصدد هي « التحجيم » ، وهي تتكرر في كل كتاباته ومقالاته بتواتر ملفت للنظر : « أريد إذن تحجيم الغرب وردّه إلى حدوده الطبيعية »^(٣) . « مهمة اليسار الإسلامي تحجيم الغرب ، أي رده إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة عالميته »^(٤) . « دوري إذن هو التحرر من هذا الإشعاع الغربي ، وتحجيم الغرب داخل حدوده »^(٥) .

ولكن « تحجيم » الغرب – لنقرأ نفيه أو إعدامه – ليس في الشروط الواقعية لتخلف المحجّم مما في متناول اليد ، بل هو – كتحولنا من مترجمين إلى مترجم لهم – « حلم بعيد المنال »^(٦) . وقلم حسن حنفي نفسه لا يقصر في وصف هذا التخلف ، بل يمضي في حفرياته فيه إلى جذور الجذور أحياناً ، أي إلى ما يرى أنه الإرث الثقافي والرؤية الدينية – الأيديولوجية للعالم^(٧) . والصورة التي يرسمها لواقع « حال العالم الإسلامي » تكاد تكون بلورية في ما تدلّ عليه من صحو فكري نقدي : « إن الشعوب الإسلامية من أفقر شعوب الأرض . يُضرب بها المثل في سوء التغذية والجاعة والفقير . وفي نفس الوقت من أغنى شعوب الأرض يضرب بها المثل في الغنى وتكدس الأموال والوفرة والترّف والبذخ وبناء القصور وشراء الجزر وسواحل المحيطات واللعب على مواثد القمار وأحضان نساء العالمين ... ولا توجد أمة تعاني من القهر والتسلط والطغيان كما تعاني الأمة الإسلامية ، وبالتالي تؤكد حياتنا ما قاله الغرب عنا وسماه « نظام الاستبداد الشرقي » ... يضرب بنا المثل لغياب النظم الديمقراطية والحريات العامة وسيادة الأحكام العرفية والقوانين الاستثنائية ... والعجيب أن تكون خبر أمة أخرجت للناس هي التي يُقصد بها البلاد المختلفة في أفريقيا وآسيا . والحقيقة أن التخلف يعبر عن الطابع العام لمجتمعاتنا . والتخلف لا يعني فقط نقص موارد التنمية أو انخفاض معدلاتها ، بل يعني التخلف الشامل سواء في الأبنية الاجتماعية أو في رؤى شعوبنا لأنفسها ولواقعها وللعالم الذي تعيش فيه . فبين مجتمعاتنا الإسلامية ما زالت تعيش ، وعدم ترشيدها حياة قبلية ... وهو التخلف البشري ، ويضرب بمجتمعاتنا المثل في عدم استقلال الثروات ، وعدم ترشيدها الاستهلاك ، وسيادة الجهل ، ونقص الأراضي نتيجة للقدرة في مجتمع يقوم الدين فيه على الطهارة والغسل ، والتخلف في السكن والملبس والمأكول والمشرّب وأساليب الحياة العامة . ولكن أخطر من ذلك كله هو التخلف الثقافي أو الحضاري فيما يتعلق بنظرة

الناس للعالم . ويمثل التخلف في الفكر نظرتنا الثنائية للعالم أو وضعنا له على طرفين غير متكافئين ، نعطي الأول ما نسليه من الثاني حتى أصبحنا نجد في الأول الثابت عزاء لنا عن ضياع الثاني الهش ... كما تمثله نظرتنا الهرمية للعالم التي تجعلنا ننظر إليه متفاوت المراتب ، كلما صعدنا إلى أعلى وصلنا إلى الكمال ، وكلما نزلنا إلى أسفل وصلنا إلى النقص . هذه النظرة التي هي أساس البيروقراطية والطبقية في مجتمعاتنا . كما يمثله أيضاً غياب النظرة العقلانية للعالم وتفسيرنا الظواهر بقوى خفية أو إرادات مشخصة من خارج العالم دون ربط الظواهر فيما بينها بقوانين العلية . ويمثل التخلف أيضاً في تراجع العقل أمام المحرمات أو المقدسات (التابو) التي لا يقترب منها وجدانتنا القومي : الله والسلطة والجنس ، مع أننا نفكر فيها ليل نهار ، ونعيشها بوجدانتنا من أجل الإشباع وتعويضاً عن الحرمان^(٨).

عندما يكون التخلف واقعاً جذرياً و كلياً إلى هذا الحد ، فإن « التحدي الأعظم » لا يمكن أن يكون سوى تحدي الذات ، لا تحدي الآخر . ومع ذلك ، وعلى الرغم من كل صحو الفكر المتوه به في الحفر عن واقعة التخلف ، فإن مقولة « تحدي الحضارة الغربية » و « تحجيم الغرب » هي التي تغطي بلا منازع على خطاب حسن حنفي . ولكن كيف السبيل إلى وضع برنامج التحدي والتجسيم هذا موضع التنفيذ في وقت لا تزال فيه الهوية التي تفصل بين تخلف المتحدي وتقدم المتحدثي في اتساع متزايد ؟ السبيل الوحيد بل البديل الوحيد ، هنا كما في كل مكان آخر لا تكون فيه القدرة مطابقة للإرادة ، هو تنفيذ حكم الإعدام بحق العدو شعائرياً ورمزياً لا واقعياً . فرمز العدو قد يكون في مثل هذه الأحوال أثن من العدو نفسه ، والتعميل بهذا الرمز قد يكون أسمى للنفس من الفك بالعدو شخصاً . فالعدو غير قابل في نهاية المطاف للقتل سوى مرة واحدة يتيمة ، أسمى للقتل لأن يقتل مراراً وتكراراً ، مثله مثل القابع في نار جهنم ، كلما ذاب جلده أنبذه جلداً جديداً . وبما أن الثقافة هي أثن رموز هذا العدو^(٩) ، فليكن إعدامه على مشنقتها ، أو محرقتها أو مقلتها سواء بسواء . فهذا العدو الطاعي الحضور ، الفائق الجاذبية ، الذي أخرج أكثر الحضارات مركزية عن مدارها وشدها إلى غير مركزها ، يمكن أن يُتخذ ، على صعيد الثقافة تحدياً ، موضوعاً لنفي مطلق وإعدام كلي . والأمر لا يحتاج هنا إلى أكثر من إعادة تأويل للوقائع^(١٠) . وإن تكن الوقائع عنيدة ، فإن التأويل يمكن أن يكون أكثر عناداً منها - وصولاً حتى إلى الفصام - ولا سيما أن المطلوب هو النفي لا الإثبات . وحسن حنفي لا يرضى هنا بأقل من مجزرة . وهذه المجزرة مثقبة المراحل : فالغرب أولاً لم يؤثر ولا يؤثر فينا حاضراً : والغرب فائياً ، ومن خلال أصوله اليونانية ، لم يؤثر فينا قديماً ؛ وإذا لم يكن به ثلثاً ، من الحديث عن تأثر وتأثير ، فإن كل الفاعلية في هذا المجال هي لنا بينما ليس للغرب سوى المفعولية : فنحن صنعنا كل شيء فيه ، وهو لم يصنع فينا شيئاً .

والآن لننظر كيف ينفذ حسن حنفي حكم الإعدام الثقافي هذا بحق الغرب بمراحله الثلاث .

١ - نفي التأثير الثقافي الغربي حاضراً : ربما كانت هذه المرحلة الأولى أكثر المراحل الثلاث سهولة تنفيذ لأنها لا تقتضي سوى الإنكار الصرف ، بدون أي محاكمة أو استدلال . وقد كنا راينا أصلاً مدى التهافت الذي يمكن أن يصل إليه نافي منهج الأثر والتأثير في محاولة التذليل على أنه حتى عندما تظهر عبارة ماركس الشهيرة : « ليس المهم أن نفهم العالم ، بل أن نغيره » ، فليس هو ، فذلك لا يعني « وجود أثر ماركسي على حسن حنفي » . وشبيه ذلك يطالعا في موقفه من نظرية « الشكل الكائب » التي وضعها شبنغلر في بيان بعض أشكال التأثير والتأثير بين الحضارات . فعلى الرغم من أنه استخدم هذه النظرية وسماها بالاسم في أكثر من عشرة مواضع من كتاباته - مرة ليثبت تلاقي الحضارات ومرة لينفيه على معهود عاداته في القول بالشيء وضده - فإنه لا يشير إلى الأصل الشبنغلري لهذه النظرية ، في المرة الوحيدة التي يشير فيها إليه ، إلا لينكر دينه لشبنغلز : « قرأت الاصطلاح لأول مرة وعرفته بالمصادفة وأنا بصدد قراءة الدكتور عبد الرحمن بدوي عن اشبنجلر ونظريته في التقاء الحضارات وما سماه التشكل الكائب . ومنذ ذلك الوقت وأنا أستعمل اللفظ ، دون تطبيق نظرية اشبنجلر أو غيره ، للتعبير عن مضمون ظاهرة لاحظتها وأنا بصدد الكشف عن العلاقة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية قديماً^(١١) ».

وكما ينفي دينه لشبنغلر ، ومن قبله لماركس ، فإنه ينفي أيضاً دينه لفيورباخ ، مع أن تأثيره بمؤلف « ماهية المسيحية » كان أعمق بكثير من تأثيره بأي فيلسوف آخر نظراً إلى أن مشروع حسن حنفي الكبير في التحول « من العقيدة إلى الثورة » وفي الانتقال من علم الله إلى علم الإنسان قابل لأن يوصف ، باختصار ، بأنه محض فيورباخية مطبقة على علم الكلام الإسلامي بدلاً من علم اللاهوت المسيحي . وبالفعل ، إن حسن حنفي هو الذي يقول بالحرف الواحد في مقاله عن « الاغتراب الديني عند فيورباخ » إن كبير الشبان الهغليين هذا كان هو السباق إلى الكشف عن الاغتراب عن طريق تحليل النصوص القديمة وإثبات أن النثولوجيا ما هي إلا أنثروبولوجيا مقلوبة ، وأن ما يظنه اللاهوتي على أنه وصف لله هو في حقيقة الأمر وصف للإنسان ... فالأنثروبولوجيا هي سر النثولوجيا ... والنثولوجيا اغتراب للأنثروبولوجيا ... والصفات الإلهية إذن صفات إنسانية ... ولكن اللاهوتي يعطي لله ما يسلبه عن الإنسان ... والإنسان يثبت ما ينفيه عن نفسه »^(١٦) . وفي ذلك المقال نفسه يبيّن حسن حنفي قراءه بأنه في سبيله إلى إعداد « طبقات عربية لمؤلفات فيورباخ الأساسية : « مبادئ فلسفة المستقبل » ، « ضرورة إصلاح الفلسفة » ، « دعاوى مؤقتة لإصلاح الفلسفة » ، « مساهمة في نقد فلسفة هيجل » ، « جوهر المسيحية » ، مع شرح لها على طريقة الشرح الكبير لابن رشد ، ومقدمة عن حياة فيورباخ وأعماله وعصره »^(١٧) . ثم يعتذر لقرائه عن اكتشافه بعرض أفكار فيورباخ في « جوهر المسيحية » عرضاً تلخيصياً بحثاً لا يتسع لتدخل شخصي من قبله ، محتجاً لذلك بأنه « قد يصعب الحديث عن فيورباخ من فيورباخي ، وعن الهيجليين الشباب من هيجلي شاب » ، ومشيراً في الوقت نفسه إلى أن التلخيص نفسه يمكن أن يعد بمثابة تحليل شخصي نظراً إلى « استحالة التفريق بين فيورباخ الموضوع وفيورباخ الباحث في عصر يحتاج إلى فيورباخ »^(١٨) . ولكن هذا الإقرار بعمق التأثير بفيورباخ إلى حد التماهي معه لا يلبث في نص تال أن يخفي مكانه إنكار تام : « هل الصفات إلهية أم إنسانية ؟ وهل نظرية الذات والصفات والأفعال كلها نظرية في الله أم نظرية في الإنسان ؟ وبتعبير معاصر : هل الإلهيات إنسانيات مقلوبة ...؟ هذه العبارة لا شأن لها بما هو معروف عنها في التراث الغربي في الفلسفة الأوروبية المعاصرة في القرن التاسع عشر عند فيورباخ ، بل هو (هي ؟) تعبير عن مسالة وضعها القدماء »^(١٩) . وهذه الرغبة في الإنكار هي التي كانت وراء قراره بتغيير عنوان الجزء الأول من أجزاء مشروع « التراث والتجديد » الستة عشر ؛ فيعد أن كان أعلن عن نية إصداره باسم « علم الإنسان (Théologie) مقابل Antropologie وذلك بعد أن « اتضحت لنا عيوب هذا العنوان ونقائصه : فهو عنوان غربي يحيل إلى فيورباخ وكتابه الشهير « جوهر المسيحية »^(٢٠) .

ولكن ربما كانت أكثر إنكاراته استعراة للانتباه نفيه أن يكون قد تأثر قط بالفينومينولوجيا . على الرغم من مديحه المكرر للمنهج الفينومينولوجي باعتباره المنهج المطابق للمثالية المفترضة لموضوعه ، وعلى الرغم من تطبيقه إياه في كثرة من دراساته كتلك التي تحمل هذا العنوان الدال : « حكمة الإشراف والفينومينولوجيا »^(٢١) ، وعلى الرغم من تصريحه بهذا التطبيق كما في قول في مطلع مقاله عن « التفكير الديني وأزواجية الشخصية » : « إننا سنحاول في هذا البحث اتباع المنهج الوصفي الفينومينولوجي ... وهو المنهج الشائع الآن في مثل هذه الدراسات بعد أن استطاع إعطاء مناهج العلوم الإنسانية أساساً نظرياً جديداً وجعلها أقدر على فهم الظواهر دون الاقتصار على تفسيرها »^(٢٢) ، وعلى الرغم من أن رسالته للدكتوراه بالفرنسية تدينان بوجودهما وحتى بعنوانهما للفينومينولوجيا : « تفسير الفينومينولوجيا : الحالة الراهنة للمنهج الفينومينولوجي وتطبيقه على الظاهرة الدينية L'Ex-égèse de la Phénoménologie ; L'État actuel de la méthode phénoménologique et son Application au Phénomène Religieux » ، و « فينومينولوجيا التفسير : محاولة لمنهج وجودي في التفسير بدءاً من العهد الجديد Le phénoménologie de L'Ex-égèse ; essai D'une herméneutique Existentielle À partir du nouveau testament » ، وعلى الرغم من اعترافه بهذا التطبيق بقوله : « لذلك كان من الطبيعي أن يكون المنهج المتبع هو منهج تحليل التجارب الشعورية لجيلنا والتي يعيشها المفكر أو الفيلسوف ، وهو

المنهج الذي تمت صياغته باسم المنهج الوصفي أو المنهج الظاهرياتي أو المنهج الفينومينولوجي في التراث الغربي في الفينومينولوجيا المعاصرة (انظر عرضنا لهذا المنهج في الجزء الأول من رسالتنا الثانية L'Exégèse de la Phénoménologie ... وانظر أيضاً تطبيقنا لهذا المنهج في « ظاهرة تفسير المجهود الجديد » في الجزء الثاني بعنوان : La Phénoménologie de L'Exégèse , essai d'une herméneutique : Existentielle À partir du nouveau testament ^(١١)) ، على الرغم من ذلك كله ، فإن إنكاره لأي دين لهوسل يصل به إلى حد إنكار مصطلح الفينومينولوجيا بالذات : « أنا أعلن على الملأ أنني لم أتأثر بشيء ، حتى « الفينومينولوجيا » التي يقال إنني متأثر بها . صحيح أنني قمت برسالاتي الثلاث عن الشعور ^(١٢) ، وأكتب حالياً في علم أصول الدين « الوجدانيات » ، ولكن الشعور هو أحد مصادر العلم ، والتصوب تحليل للتجارب البشرية . ومن ثم لماذا يقال إن تحليل التجارب البشرية ، وتحليل العالم من خلال التجارب والازمات ، لماذا يقال إن ذلك فينومينولوجيا ، وليس اللجوء إلى البداية ، والشيء الطبيعي ، وإن المسألة ليست الحرية ولكن الإحساس بالحرية ، وليست الفقر بل الإحساس بالفقر . ومن ثم ، فإن دخول الشعور بالشيء ، وأن كل شيء هو الشعور بهذا الشيء ، لا يتطلب أن يقرأ الإنسان مجلدات عشرين من هوسل لكي تظهر لديه هذه الفكرة ^(١٣) .

وحتى عندما يضطر مؤلف « من العقيدة إلى الثورة » للعودة إلى استعمال تعبير « الفينومينولوجيا » - بعد أن كان أثر عليه تعبير « الشعوريات » لأنه لا يشي بصله الأجني - وذلك كما يفعل عند حديثه عن فينومينولوجيا الوجود أو نظرية الأعراض لدى علماء الكلام المسلمين ، نراه يصر على الإنكار التطهري بقوله : « لا يعني استعمال لفظ « الفينومينولوجيا » هنا أي إشارة إلى المنهج المعروف بهذا الاسم في الحضارة الأوروبية ... بل يعني استعمال اللفظ حسوياً بمعنى « ظواهر » كما استعمل القدماء اللفظ قاطيغوراس ، باري أرمنياس ، أنالوطيكا ... الخ . وكان يمكن تسميتها ببساطة « ظواهر الوجود » ولكننا أثراً اتساق الأسماء الثلاثة : ميتافيزيقا الوجود ، فينومينولوجيا الوجود ، انطولوجيا الوجود ^(١٤) .

لقد قال حسن حنفي مرة في معرض تنفيذ الدعوى الصهيونية : « إن فكرة نقاء الشعب ... فكرة عنصرية صرفة ^(١٥) . ولكن هذا القول لا يمنع حسن حنفي من أن يمارس هو نفسه شكلاً صرفاً ومتطرفاً من أشكال العنصرية الثقافية . فوسواس الطهارة الحضارية لا يقف به عند حدود السلب ، بل يحدوه إلى قلب الموقف الإنكاري إلى موقف نففي وهدمي فعال . وبعبارة أخرى ، إنه يقرن في موقف واحد بين التطهريّة الحضارية والتطهيريّة الحضارية ، مثله في ذلك إلى حد ما مثل العنصري الذي لا يكفيه أن يعلن تفوق عرقه القومي على العروق الأخرى ، بل يفلو إلى حد المطالبة بتصفية تلك العروق «الدنياء» ضماناً لنقاء الدم القومي . وهكذا لا يكتفي صاحب مشروع « اليسار الإسلامي » بأن يعلن : « ليس في اليسار الإسلامي أي أثر ماركسي لا في الشكل ولا في المضمون ... ليس فيه أي أثر غربي على الإطلاق ^(١٦) » ، بل يضيف القول : « يمثل اليسار الإسلامي تحدياً للحضارة الغربية وبديلاً عنها ... ويعالج قضايا التراث الغربي من أجل تخليص الأمة منه كما فعل أئمة السلف بالنسبة إلى الحضارات الغازية القديمة ^(١٧) .

٢ - نفي التأثير الثقافي الغربي قديماً : إن الشرط الأخير من الشاهد الأخير لا يدع مجالاً للشك في أن جملة التعديلات النفسية التي حكمت موقف صاحب مشروع « تحجيم الغرب » من الحضارة الغربية تحكم موقفه أيضاً من الثقافة اليونانية . وبطبيعة الحال ، فإن هذا الموقف يندرج ، أول ما يندرج ، تحت يافطة التناقض . فكثرة هي النصوص ، في كتابات حسن حنفي ، التي تشير وتشيد ، على عكس الشاهد الأخير ، بانفتاح القدماء وقادة الثقافة في الحضارة العربية الإسلامية على الحضارات العنصرية السابقة عليها ، وبصورة خاصة على الثقافة اليونانية . ومن ذلك قوله : « لقد أستطاع الفكر الإسلامي القديم تمثل غيره من الحضارات السابقة عليه ، اليهودية والمسيحية والفارسية والهندية واليونانية ^(١٨) . ومن ذلك قوله أيضاً : « كان الحوار بين الحضارات هو التطور الطبيعي للذات. الحضارية الجديدة البازغة ^(١٩) . وهذا

الانففاف لم يقتصر ، كما هو شائع لدى بعض الباحثين ، على الفلسفة التي لا تنشأ أصلاً « إلا بالفراف مع الآخر »^(٣١) ، بل شمل حتى علم أصول الدين الذي « لم ينفلق على ذاته ، بل انفتح على الحضارات الفارسية ، وفراف معها بأسلوبها وبلغتها واستعمل مناهجها وطرق استدلالها »^(٣٢) . بل إنه في أحد النصوص لا يتردد في الذهاب إلى حد التوكيد بأن دعوته هو نفسه إلى « ففيم الغرب ورده إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة عاليتها وبيان محليته » ، لا تعني أي دعوة إلى الانفلاق أو العودة إلى جنون الذات أو رفض الفراف على الغير والانففاف على الآخر . ففلك لم تكن سنة القدماء الذين فففوا على الثقافة الفارسية ، وفي مقدمتها اليونانية ، « ورففوها وعرففوها داخل الإطار الحضاري الخاص »^(٣٣) . لكن هذا الموقف الانففاحي من الفراف الحضاري لا يلبث ، كما رأينا في النص المسفهد به أنفأ من « اليسار الإسلامي » ، أن ينقلب إلى انفلاق تام ينتصر ، ضدأ على الفلاسفة « الذين فففوا الحضارات الفارسية » ، للفقهاء والأئمة السلف الذين قاموا بمهمة « الدفاع عن الأصل ضد الدخيل ، وحماية العقيدة من الشر ، والمحافظة على النص الخام من الفأويل » ، فأصبحوا « بالفالي ، بالرغم مما قد يوصفون به من تزمت وتعصب وضيق أفق ، يعبرون عن الأصالة الإسلامية »^(٣٤) .

ويخيل إلينا أن الآلية النفسية التي حكمت انقلاب عقدة « الشعور بالنقص والضعف أمام النموذج الفريد » الذي فففه الحضارة الغربية إلى عقدة ففوق وفعال ورفض للانففاف وإنكار للفراف الحضاري هي التي حكمت أيضاً فافاف الموقف من الثقافة اليونانية .

ويخيل إلينا أيضاً أن منشأ عقدة الشعور بالنقص والضعف أمام الحضارة الفارسية يعود أصلاً إلى محاكمة الماضي على ضوء الانبهار بالحضارة الغربية فاضراً ، وبالفالي إلى الففالة في ففقيم العقل ، لا كأداة للمعرفة ، بل كمعيار للمفاضلة الفارسيولوجية بين الحضارتين اليونانية والعربية والإسلامية . ففعل ضوء العقل المأمثل والمرفوع إلى معيار أففومي للمقايسة الحضارية تبدو الحضارة العربية الإسلامية وكأنها حضارة « ذبح المفكرين بعد صلاة الجمعة والعيدين »^(٣٥) ، حضارة « إفراق ففب ابن رشد ... وذبح الجعد بن درهم وفسب الصلحاق وقتل السهروردي وفحريم عقفاء بالفنطق والفلسفة »^(٣٦) ، وبكلمة واحدة الحضارة التي أعطت « القوامه على الفكر » للفقهاء ليعضوا « النقل ، باعتباره سلطة الدولة وسلطة الدين ، في مواجهة العقل باعتباره آلة الكفر وسلاح المفاضة »^(٣٧) . وفي القطب المقابل ففبدى الحضارة اليونانية ، التي انفردت بإنجاب ديانة العقل التي هي الفلسفة ، وكأنها هي وحدها ، دون سائر حضارات الماضي ، حضارة « الإعلاء من شأن العقل واعتباره هو السلطان الأوحد على كل شيء »^(٣٨) . ففبلغ عملية أمثلة العقل وحضارته هذه ذروتها عندما يعمر مؤلف « دراسات فلسفية » بفمضائه على فك الفلسفة اليونانية على ففاف – كما يقال – ويعقد لها البعيرة مطلقاً بقوله : إنما « بفصل العقل » الذي لا وسيلة سواه « للتحليل وإفراك الواقع وفهم الظواهر والفراف مع الآخرين » قامت « الفلسفة اليونانية ، هذا الإبداع الذي لا ففيل له في الفكر البشري »^(٣٩) .

لكن مؤلف « دراسات فلسفية » لا يلبث أن ففبرأ من هذا المذهب الذي ففله للفلسفة اليونانية ليقول إن الغرب – وليس أحد سواه – هو من لعب لعبة أمثلة اليونان ، مدفوعاً إلى ذلك بد مركب العظمة الفدين في الثقافة الغربية والذي لا ففخل من عنصرية ثقافية ، صريحة أو فضمنية » . ففما أن الغرب « ورفث اليونان » ، فقد « اعتبر اليونان أصلاً عبقرية على غير مثال إذ لم يسبقهم أحد » ليكون هو نفسه « نسيفاً عبقرية مثله على غير منوال »^(٤٠) .

ولا يصعب علينا أن ندرک من هذا النص ، ومن نصوص أخرى مماثلة فففي ، أن راهنية العقدة إزاء الحضارة الغربية هي وراء إعادة ففعيل العقدة القديمة إزاء الثقافة اليونانية . وهنا نجد أنفسنا إزاء آلية المقايسة العصبانية التي كنا رأينا نموذجاً لطريقة اشتغالها من خلال ففخيل الفوافد في الوسط الذهبي بين ففوتين ففبارتين . ولكن العنصر المشترك هذه المرة بين الموقفين الجديد والقديم هو واقعة « الترجمة » . ففوافد هذا العنصر المشترك ، بفصرف النظر عن كل الفافين والففار في العناصر الأخرى ، كاف للفإحاء – على حد تعبير مؤلفنا بالفاذ – بأننا « أمام ظاهرة واحدة ففكرر مرتين » ، وكاف بالفالي لا

حالة تشخيصية: إن واجبة العقل في كتابات حسن حنفي

لإعادة إحياء الموقف القديم بدالّة الموقف الجديد فحسب ، بل أيضاً لماثلته به ولتاويله على أنه جارح مثله للتامية النرجسية . وحسبنا أن نقرأ النص التالي الذي يشرح نفسه بنفسه . كنموذج لآلية المقايضة العصابية ، بشفافية بلورية :

« من الواضح أننا نعيش اليوم تراثنا من جديد ، لا من حيث أننا نحاول نشره أو تجديده ... بل من حيث أننا في لقاء مع حضارة معاصرة ، هي الحضارة الغربية ، كما كنا من قبل في لقاء مع حضارة مغاربة ، هي الحضارة اليونانية . نعيش تراثنا الماضي ، بمعنى أننا نعيش إحدى مشكلاته الأولى الناشئة عن الالتقاء بين حضارتين ، الأولى ناشئة وهي الحضارة الإسلامية ، والثانية غازية وهي الحضارة اليونانية . وقد تم هذا اللقاء الأول بعد عصر الترجمة في القرن الثاني الهجري ، وتم هذا اللقاء الثاني أيضاً بعد عصر الترجمة الثاني ابتداء من القرن الثامن عشر بعد الحملة الفرنسية على مصر حتى الآن ، أي على مدى قرن ونصف من الزمان ، أي أننا أمام ظاهرة واحدة تتكرر مرتين . لذلك يمكننا الحديث عن الفترة الأولى ولا نرى فيها إلا مشاكل العصر ، ويمكننا الحديث عن مشاكل العصر ونراها من مخلفات تراثنا القديم »^(٢٤).

إن أكثر ما بلغت النظر في هذا النص - علاوة على ذلك اللامعنى الذي يصف بمقتضاه الحضارة اليونانية المنقرضة بأنها حضارة غازية - وهذه نقطة ستكون لنا إليها عودة مقصّلة - هو نظره إلى الحضارة اليونانية على أنها دخيلة ، غريبة ، بل غريبة . وبالفعل ، إن مثل هذا التوصيف للحضارة اليونانية لا يمكن أن يبدو مشروعاً إلا من وجهة نظر المركزية الغربية التي احتكرت لنفسها امتياز الانتساب إلى الحضارة اليونانية ،^(٢٥) أو من وجهة نظر التطهيرية الحضارية الشرقية التي لا تتعقل مفهوم «الأصالة» إلا بمفردات الإنفلاق الحضاري . والحقيقة أن ذهناً لا يطيب له أن يتفلسف إلا من غلامه في سبائهم نرجسيتهم المفلقة ويكره أن يتشكك من رثيته الهواء الطلق للانفتاح على العالم الخارجي ، هو وحده الذي يمكن له أن يتجاهل أن الحضارة الإغريقية ، وعلى الأخص في تعبيرها الثقافي ، كانت مقبولة تاريخياً وجغرافياً ، لا مع الغرب ، بل مع الأصفين الآسيوية والإفريقية للبحر الأبيض المتوسط ، وأن فهرست اعلامها في مجال العطاء الثقافي ضم العشرات ممن حملوا في أسمائهم بالذات علامة انتمائهم الشرقي من أمثال أرسطو القورينائي (أو القرواني) وخريزيبوس الطرسوسي وبوثيبوس الصيدوني وديوجانس البابلي وقرنيادس القورينائي وإقليدسوماخوس القرطاجي وبزونيوس السوري (أو الأفامي) وزينون الصيدوني وأنطيوخوس العسقلاني وفيلون الإسكندري وأفلوطين المصري وفورفوريوس الصوري ولوقيانوس الشميشاطي ويامبليخوس الخليقي ودمسقيوس الدمشقي وإرانايوس الغزي وكليمندس الإسكندري ، الخ . وبمعنى من المعاني ، وعلى الرغم من فارق اللغة والرؤية الدينية - الأيديولوجية للعالم ، فإن الحضارة العربية الإسلامية عندما جددت الاتصال بالثقافة اليونانية غلبت كفة الاتصالية فيها على كفة الانقطاعية . والحق إنه ليصعب على المرء أن يفهم سر الرواج الكبير الذي عرفه العقل اليوناني ، بشقيه الأفلاطوني - الأفلوطيني والأرسطي ، في الحقل الثقافي العربي الإسلامي ما لم يأخذ في اعتباره وحدة المناخ الفكري واتصاله بالحضارة الغربية - الإسلامية وهي الشرقية . ولو صح أن الحضارة الإغريقية حضارة غربية بالمعنى الحضري ، لكن أجدر بالحضارة العربية الإسلامية - وهي الشرقية تعريفاً - أن تكون أكثر انفتاحاً على حضارات الشرق الأقصى مثل الحضارة الصينية أو الهندية منها على حضارة الغرب الأدنى التي هي الحضارة اليونانية . والحال أن ما يأخذه حسن حنفي على عاتقه في مشروعه لـ تجديد التراث « ليس نفي تلك الاتصالية فحسب ، بل كذلك النفي القاطع للتأثير الثقافي اليوناني نزولاً عند أمر النزعة الإسقاطية التي تصر على أن تقرأ طبيعة العلاقة بين الحضارة العربية الإسلامية والثقافة الإغريقية على أنها مطابقة ، جوهراً وأعراضاً ، لطبيعة العلاقة بين الثقافة العربية المعاصرة والحضارة الغربية . وبالفعل ، ما يفترض حسن حنفي يكرر بصيغ وأشكال شتى في أقدم كتاباته وأحدثها على حد سواء - وتلك هي إحدى الصالات القليلة التي لا يناقض فيها نفسه - أن شمة عملية حضارية واحدة تكرر نفسها مرتين : مرة عندما نفتت « الحضارة الإسلامية

الناشئة مع الحضارة اليونانية الوافدة ، ، وأخرى « ما حدث في عصرنا الحاضر منذ القرن الماضي من موقف مشابه من النقاء الحضارة الإسلامية الناهضة مع الحضارة الأوروبية الغازية »^(١٦) . على أنه ينبغي أن نضيف حالاً أن المقصود هنا بكلمة « النقاء » هو « الصدام » فبعد حسن حنفي أن علاقة الحضارة العربية الإسلامية بالثقافة اليونانية « كانت علاقة رفض أكثر منها علاقة قبول »^(١٧) . وهو إن كان يؤخذ الفلاسفة العرب على شيء فإنما على أنهم لم يقوموا ، في مواجهة الثقافة اليونانية « الغازية » ، بالدور المطلوب منهم كحراس للمدينة : « بهذا المعنى كان الفلاسفة القدامى ، الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد ، حراساً ... طيبين قبلوا أكثر مما رفضوا ، وتركوا الأفكار تترامى أكثر مما أغلقوا الأسوار أمامها »^(١٨) . وبعبارة أخرى ، إن صاحب مشروع « التراث والتجديد » يؤخذ الحضارة العربية الإسلامية على واحدة من أكثر سماتها إيجابية ، أي انفتاحها على الثقافات المجاورة أو المعاصرة لها . وهذه النزعة الانفتاحية هي التي تجعله في نص لاحق يسحب مؤاخذته للفلاسفة العرب . إذ لو صح اتهامه فهذا معناه أنهم « تأثروا » بالثقافة اليونانية . والصال أن « الأثر والتأثر » هما في نظره ، كما رأينا ، الشيطان الرجيم للأنثروبولوجيا الحضارية . وهكذا يعود فيؤكد أن « وجود اتصال بين بيئتين ثقافيتين وظهور تشابه بينهما » لا يعني وجود « أثر وتأثر » بينهما ، ولا يعني على الأخص إمكان إرجاع عناصر من هذا التشابه إلى « مصادر خارجية في بيئات ثقافية أخرى » ، إذ أن مثل « هذا التشابه قد يكون كاذباً » وليس حقيقياً ، وه قد يكون لفظياً « وليس معنوياً » . وه الأمثلة على ذلك كثيرة . فقد قيل عن الفلسفة الإسلامية بوجه خاص إنها فلسفة يونانية مقنعة ... وهذا غير صحيح على الإطلاق ، بل وبدل على عدم علم بطبيعة العمليات الحضارية التي تحدثت كلما تلتقي حضارتان . فالفلسفة الإسلامية لم تأخذ من الحضارة اليونانية إلا اللغة^(١٩) ، ولكن المعاني المعبر عنها ظلت هي المعاني الإسلامية . فالكندي يرفض قدم العالم ويقول بالخلق ، ويرفض استراحة الإله ويقول بالعناية الإلهية ، ويرفض الواحد الرياضي ويقول بالتوحيد ، ويرفض فناء النفس ويقول بخلودها . وإذا كان الفارابي وابن سينا قد قالا بالفيض^(٢٠) ، فإنهما لم يفعلوا ذلك اتباعاً لأفلوطين بل لاتجاههما الصوفي ونظريتهما الإشراقية ... وابن رشد في قوله بقدم العالم في شروحه على أرسطو يقول بالخلق في التوحيد ، ولا يقول بقدم العالم إلا دفاعاً عن حرية الفكر واستقلاله ضد إشراقيات الفيض ، ويقول بخلود النفس الكلية لا تبعية لأرسطو وخلود العقل الفعال بل رفضاً للتصور الفردي للخلود وإثارةً للروح الجماعية ،^(٢١) وإذا كان الفلاسفة والأخلاقين قد انتهوا في تعريفهم للفضيلة بأنها وسط بين طرفين أو في تعريفهم للحياة الخلقية بأنها حياة التوازن بين قوى النفس ، وهذه هي العدالة ، فإنهم لم يفعلوا ذلك اتباعاً لأرسطو أو أفلاطون ، بل فهماً لجوهر الوحي ووضع الفضيلة وتصور الحياة الخلقية فيه . وما دامت الظواهر تفسر من داخلها ، فلماذا اللجوء إلى الخارج؟ وما دام يفسر وجودها بالعلل القريبة فلماذا اللجوء إلى العلل البعيدة ؟^(٢٢) .

والحق أن وسواس الطهارة يغلف في مطاردة هذا « الخارج » الزنيم إلى حد إنكار وجوده ، لا وجود أثره فحسب . فحتى عندما يكون دور فيلسوف « الداخل » هو دور الشارح لفيلسوف من « الخارج » ، كما هو شأن الفارابي أو ابن رشد مع أرسطو ، فإن نفي الخارج يظل ممكناً عن طريق « قلب القيم » وتقديم الشارح على الشروح في المنزلة . وهكذا لا يكون « الفارابي هو الأصيل وأرسطو هو الفرع »^(٢٣) فحسب ، ولا يكون « ابن رشد هو الرائد وأرسطو هو الذي يتبع »^(٢٤) فحسب ، بل يكون الشرح كما رأينا « أكثر فهماً من النص وأكثر عقلانية وأقرب إلى الصدق »^(٢٥) ، كما يكون الشارح « أكثر علماً وعرفاً بما يشرح من مؤلف النص المشروح »^(٢٦) .

وإذا كان الخارج يثبت أثره من خلال استمرار بعض القضايا الفلسفية التي عُرف بها ، كمشكلة قدم العالم ونفي الصانع التي اختلفت الفلاسفة العرب (يحيى النحوي + الفارابي) في تحديد موقف أفلاطون وأرسطو منها نظراً إلى دخول الموقم الأفلوطيني في تركيب شخصية هذا الأخير كنتيجة لنسبة كتاب « الأثولوجيا » إليه ، فمن الممكن نفي هذا الخارج وأثره بكل بساطة عن طريق تغيير شجرة عائلة هذه القضية . وهكذا يرسم حسن حنفي أن « مشكلة حدوث العالم وقدمه هي مشكلة إسلامية وليست

حاله تشخيصية: إدراجية العقل في كتابات حسن حنفي

مشكلة يونانية^(١) ، وإن يكن هو الذي سيقول بعد بضع صفحات على لسان الفارابي : « يُظن أن أرسطو قال يقدم العالم وأن أفلاطون قال بحدوثه »^(٢) . وعلى هذا النحو نفسه ينقي كل أثر للأفلاطونية المحدثة في الفكر الإشرافي العربي الإسلامي بتوكيده أن قول الفارابي بأن « العلم الإلهي أفضل العلوم » هو « نظرة إسلامية خالصة »^(٣) علماً بأن العلم المقصود - هو علم النجوم - علم غير مستحب إسلامياً ، لا معنى ولا لفظاً .

ولذا كانت الأسبغية في الزمن دليلاً محتملاً من أدلة تأثير الحضارة السابقة في الحضارة السلاجقة ، فإن صاحب « دراسات إسلامية » لا يعز عليه أن يصطنع تخريجات جدلية تمكّنه من التوكيد بصفاقة قسامية أن « الفلسفة اليونانية تالية للفلسفة الإسلامية وليست سابقة عليها ، وهي نتيجة عنها وليست مصدراً لها »^(٤) .

وكما أن مشروع الغزالي لتطهير الحقل الثقافي العربي الإسلامي من العلوم العقلية « الدخيلة » كان لا بد أن يستتبع المشروع المتم لاين تيمية لتطهير الحقل إياه من العلوم المنطقية « الدخيلة » ، كذلك فإن حملة حسن حنفي لتصفية الفلسفة اليونانية كان لا بد أن تتوج بتصفية المنطق اليوناني والإعلان عن ميلاد « منطق إسلامي » . وهكذا نراه يقول : « نظراً لارتباط اللفظ بالمعنى فإن المنطق الأرسطي مرتبط تماماً باللغة اليونانية ، ويكون هناك فرق بين المنطق اليوناني والمنطق الإسلامي ، وبين الفكر اليوناني والفكر الإسلامي »^(٥) .

هذه التطهيرية الحضارية ، التي لا تريد أن ترى الحضارة العربية الإسلامية إلا في صورة دارة مغلقة ، لا تقف عند حدود إنكار الأثر الخارجي اليوناني حتى في ضمائر الفلسفة التي تدّين باسمها العربي بالذات للأصل اليوناني^(٦) ، بل تتعداه إلى إنكار كل أثر خارجي أيّ يكن مصدره . وهكذا يكرس حسن حنفي صفحات طوّالاً من دراسته عن « حكمة الإشراف والفيثومينولوجيا » لينفي تآثر السهروردي بالثقافة الفارسية^(٧) . فالسهروردي « بالرغم من أنه ولد في فارس إلا أنه ليس فارسي الأصل ، بل هو مسلم لا ينتسب إلى فارس بقدر ما ينتسب إلى الإسلام »^(٨) ... في حضارة لم تقم على الجنس أو القومية^(٩) ... ولا يعني أن السهروردي كان يعلم الفارسية أنه فارسي الأصل ، فكثير من مفكري الإسلام كانوا يعرفون أكثر من لغة ، فكان ابن رشد يعرف اليونانية والغزالي وابن سينا يعرفان الفارسية وابن المقفع كان يعرف اللغة الهندية^(١٠) . فمعرفة اللغات المعاصرة كانت دليلاً على الانفتاح وعلى أخذ الحضارات الأجنبية من أصولها الأولى^(١١) ، وليست دليلاً على انتساب الفكر إلى جنس اللغة . ولا يعني أيضاً كتابة السهروردي جزءاً من أعماله بالفارسية أن مؤلفاته جزء من تاريخ الحركة الفكرية في إيران ، فكثيراً ما كتب المفكرون المسلمون بالفارسية والتركية ، وذلك لأن المفكرين في الجزء الشرقي من العالم الإسلامي كانوا مزدوجي اللغة^(١٢) . ولكن فكرهم كان ينتسب إلى الحضارة الإسلامية^(١٣) ... ولا يعني استعمال السهروردي بعض الألفاظ الفارسية أنه يحيي التراث الفارسي القديم^(١٤) ... ولا يعني وجود بعض الألفاظ الفارسية في حكمة الإشراف مثل «الخرة» أنها ترجع إلى مصدر فارسي... أما لغة النور الخاصة التي يستعملها السهروردي فصحيح أنها شائعة على ما هو معروف في الديانات الفارسية القديمة ، ولكن ذلك لا يعني أن حكمة الإشراف فارسية ، لأن لغة النور والظلمة موجودة في كل تجربة صوفية ، وتعبير عن ثنائية التجربة الإشرافية ، وهي ليست بالضرورة الثنائية المعروفة في الديانات الفارسية القديمة^(١٥)... وإذا كان السهروردي قد أثنى على حكماء الفرس ، فلا يعني ذلك أن حكمة الإشراف هي حكمة حكماء الفرس القدماء... كما لا توجد في حكمة الإشراف دوافع زرادشتية أو مزديكية... فالسهروردي مفكر مسلم لا تكون لديه دوافع غير إسلامية... ولم يكن غرض السهروردي إحياء التراث الإيراني القديم... حتى ولو أعلن أنه يؤيد إحياء حكماء الفرس القدماء... وأخيراً ليست حكمة الإشراف ، أو أعمال السهروردي بوجه عام ، تبريراً وجودياً لإحياء التراث الفارسي القديم ، فلسفة أو لهوياً أو حكمة أو ديناً أو أساطير ، بل هي جزء من التراث الإسلامي تضع مشكلة تعدد المناهج الإسلامية ووحدة... ويرى بعض المستشرقين أن حكمة الإشراف خليط من الأفلاطونية والمزدكية والمناوية... أو خليط من

الغنوصية والهرمسية والمزدكية، أو خليط من الأسطوية ودين النجوم البابلي ودين بعل والحكمة المزدكية والديانات الكلدانية^(٣٦)، أي أنها خليط من كل شيء إلا كونها تعبيراً عن مشكلة رئيسية في الحضارة الإسلامية وهي وحدة المنهج... فحكمة الإشراق نشأت في بيئة إسلامية خالصة وتضم مشكلة وحدة المنهج، وهي مشكلة إسلامية خالصة^(٣٧).

٣ - إثبات التأثير الثقافي العربي الإسلامي: في الوقت الذي ينزِع فيه حسن حنفي إلى نفي أي تأثير، حتى ولو كان نسبياً، للثقافة اليونانية القديمة في الحضارة العربية الإسلامية، وفي الوقت الذي يغلو فيه في النفي إلى حد إنكار أي تأثير للحضارة الغربية في الثقافة العربية الحديثة، فإن المهمة التي يأخذها على عاتقه بالمقابل هي إثبات التأثير المطلق للحضارة العربية الإسلامية في الثقافة الأوروبية الوسيطة، وامتداداً في الحضارة الغربية الحديثة. وهكذا تتحول الانتروبولوجيا الحضارية بقلم حسن حنفي إلى منشار كلي المفعول يتأكل الغرب ذهاباً وإياباً: فعلى حين أننا لا ندين له بشيء فإنه يدين لنا بكل شيء. وقرائن هذه المديونية الوحيدة الاتجاه أكثر من أن تحصى، وهذه بعض أكثر شواهداها إبانة: «بدأ الوعي الأوروبي في الخروج من بوتقة العقائد إلى رحاب الحضارة والعقل والعلم بفضل ترجماته لحضارتنا وما أنتجناه من فلسفة وعلم من خلال إسبانيا وإيطاليا وتركيا. فقد كنا رواداً للوعي الأوروبي في نشأته وبلسرته وإظهار اتجاهاته: العقل والحرية^(٣٨). وكذلك: «إن الغرب في العصر الوسيط المتأخر بدأ الترجمات من خلال إسبانيا وإيطاليا وتركيا وصقلية لتقوم بدايات النهضة الأوروبية على أكتاف النهضة العربية... وبالتالي فإن النهضة الأوروبية - في الحقيقة - وريثة الحضارة الإسلامية^(٣٩)». وإذا كانت الحضارة الغربية تدين بهذا الدين الكلي - أي بوجودها بالذات - للتراكم الحضاري الذي أعطته الحضارة الإسلامية إلى الوعي الأوروبي في بدايته^(٤٠). فلا غرو أن تأتي قائمة مفردات هذا الدين لامتدادها الطويل. فيما أن الحضارة الغربية هي نموذج تام وموصوف لحضارة «قامت على اكتشف حضارات أخرى»، وفي مقدمتها «الحضارة الإسلامية»، فما من شيء فيها^(٤١) إلا وهو قابل للرد إلى الحضارات الأخرى، ولا سيما منها «الحضارة الإسلامية». وهكذا إذا كانت الحضارة الغربية قد عرفت، أول ما عرفت، «بإعطاء الأولوية للعقل»، فأولى الحقائق التاريخية التي تفرض نفسها هي أن «التيار العقلاني في الغرب ظهر وديناً لابن رشد^(٤٢)». وفي نص آخر يستنتج للعقلانية الغربية أصلاً أكثر إيفالاً في الزمن بكثير بشوكيده أن «التراث العقلاني الاعتزالي الفلسفي القديم (هو) الذي وراء عقلانية الغرب^(٤٣)». وليس «التيار العقلاني» وحده «إسلامي المصدر»، بل كذلك أكثر اتجاهاته ومذاهبه تطرفاً، أي الإلحاد وفلسفة التنوير: «إن هذا الموقف الذي أخذه تراثنا الفلسفي هو الذي نُقل إلى الغرب فنشأ أنصار الفلسفة الإسلامية في الفكر المسيحي، ونشأ التيار العقلي فيه داعياً إلى التوحيد بين العقل والإيمان كما فعل المسلمون، وانتهى الأمر بالمفكرين المسيحيين أنصار ابن رشد اللاتين بعد اكتشاف التنافض الجوهري بين العقل والإيمان في المسيحية^(٤٤)» إلى إثارة العقل على الإيمان، فنشأ ما يسمى بالتيارات اللاحادية، وهي في حقيقة الأمر الاتجاهات العقلية امتداداً للفلسفة الإسلامية التي تؤثر التوحيد على التثليث، وتفضل التنزيه على التشبيه. خرج الرشدديين اللاتين يساهمون في وضع تراث عقلاني علمي جديد، ويبدأون عصرًا جديداً هو عصر النهضة الأوروبي طبقاً للدرس الذي استفادوه من هي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل معلناً بداية الدين الطبيعي، دين إبراهيم الذي أصبح الركيزة الأساسية في فلسفة التنوير^(٤٥).

وإذا كان من الصعب أن نعر على نص آخر يمضي في الجراءة إلى حد التوكيد، كما في النص السابق، بأن التيارات اللاحادية الغربية امتداد للفلسفة الإسلامية وللتوحيد الإسلامي^(٤٦)، فكتيرة هي بالمقابل النصوص التي تؤكد أن فلسفة التنوير فلسفة إسلامية. «الحقيقة أن فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر ودعوتها إلى العقل والحرية والتقدم والمساواة دعوة إسلامية خالصة^(٤٧)». والمسألة ليست مسألة مضمون فحسب، بل هي أيضاً مسألة تاريخ: «هناك علاقة وطيدة بين فلسفة التنوير والإسلام، تاريخية وفكرية. ويمكن القول بلا أدنى مبالغة إن الإسلام كان سبباً من أسباب نشأة فلسفة التنوير وأحد

روافدها التاريخية»^(٣٩). وبالتالي مسألة أسبقية: فمرحلة التنوير «مررنا بها نحن أولاً»^(٤٠). ونقطة الخلاف الوحيدة هي معرفة هل مررنا بها قبل ١٤ قرناً أو قبل ١١ قرناً. وهذه الصيغة من جانب حسن حنفي تعود إلى أنه يعتبر التنوير تارة معتزلياً وطوراً إسلامياً مطلقاً. ولكنه يميل في نهاية المطاف، وكما هو متوقع، إلى الرقم الأكبر: فـ «شعورنا نحن هو الذي أعلن عن مبادئ فلسفة التنوير منذ أربعة عشر قرناً»^(٤١). على اعتبار أن «ما أعلن لسنج اكتمال في القرن الثامن عشر قد أعلن الإسلام تحقيقه في القرن السابع باكتمال الوحي»^(٤٢). وإذا كان «نقد الكتب المقدسة» أحد معايير مرحلة التنوير وتعبيراً أساسياً من تعبيراتها، فإن حسن حنفي لا يتردد، إثباتاً منه لأسبقية التنوير الإسلامي على التنوير الأوروبي، في القول بأننا «نحن» من علم الغرب نقد الكتب المقدسة: «أما العصور الحديثة فإنها تبدأ في الغرب بالقرن السابع عشر، عصر العقلانية وبداية الاعلان عن سلطان العقل ونقد الكتب المقدسة أسوة بما قام به علماء الحديث لدينا من قبل»^(٤٣). وإذا كان الغرب يعتز «بعقليته الناقدة وبتأسيسه لعلوم النقد: نقد الواقع، نقد المعرفة، نقد السلطة، نقد الكنيسة، نقد الكتب المقدسة، بل والعقل ذاته، بل ونقد النقد»، فإن حسن حنفي يطيب له التذكير بأن «النقد كان وليد تراكم تاريخي من علماء المسلمين، خاصة من علماء الحديث في وضعهم نقد الرواية ومن الفقهاء في تقديم الفكر والمجتمع»^(٤٤).

وإذا كان التيار العلمي، بعد التيار العقلي، هو الوجه المشرق الثاني للحضارة الغربية، فثانية الحقائق التاريخية التي تفرض نفسها في رأي نافي التأثيرية ومثبت التأثيرية هي أن «الثراث الغربي هو ذاته في هذا الموضوع استمرار لثراثنا القديم»^(٤٥). فـ «العلوم الغربية الحديثة»، وإن نشأت متأخرة «الف علم»، لم تنشأ إلا «بفضل الترجمة من الأنا إلى الآخر، من الحضارة الإسلامية إلى الحضارة الغربية»^(٤٦). وأكبر مؤثر في الغرب من هذا المنظور هو ابن رشد كذلك. فكما خرج التيار العقلاني الغربي من جعبته، «خرج التيار العلمي أيضاً وريثاً له»^(٤٧). وليس هذا فحسب، بل أن كثرة من علوم الغرب التطبيقية ندين بنشأتها لواحد من أكثر تصورات فيلسوف قرطبة ميتافيزيقية، نعني «مخلود النفس الكلية»: «فقد انتشر هذا التصور في الفكر المسيحي في العصر الوسيط وتبناه أنصار ابن رشد اللاتين حتى عصر النهضة وقرن آخر بعده، فنشأت علوم الحياة والبيولوجيا والفزيولوجيا، وتم اكتشاف الدورة الدموية»^(٤٨).

ماذا يبقى للغرب بعد العقل والعلم؟ لاهوته طبعاً. ولكن مديونيته الغرب اللاهوتية للتراث العربي القديم لا تقل عن مديونيته العقلية والعلمية له. فمن «التوحيد عند الفلاسفة والتنزيه عند المعتزلة» و «تجاوزاً لكل صنوف التشبيه ونهاياً دائماً إلى ما هو أبعد من التصور الذهني (فكل ما خطر ببالك فآله خلاف ذلك)» خرج التصور الإسلامي شـ على «أنه مبدأ عقلي شامل، وليس إلهاً مشخفاً ذا جسم» و «هو التصور الذي امتد إلى العصر الوسيط المتأخر فخرج الاتجاه الفلسفي الذي يتصور الله على أنه مبدأ عاقل حتى اكتمل في فلسفات القرن السابع عشر عند ديكرت وسبينوزا وليبنتز والذي وصفه بسكال بأنه إله الفلاسفة المغاير لإله الإيمان الحي المشخص الذي يصلي له الناس. وهو التصور الذي طبع الذهن بطابع التوحيد كمبدأ معري وكمبدأ أنطولوجي وكمبدأ أكسيولوجي: عقل واحد، وعالم واحد، وأنسانية واحدة»^(٤٩).

ومن لواحق اللاهوت الأخلاق. والحال أن «التصور المثالي للأخلاق» الذي تضافر «ثراثنا الفلسفي مع ثراثنا الكلاسي» عند المعتزلة لتأكيدوه والذي «عبر عنه ابن مسكويه في تهذيب الأخلاق» صدق تعبير وهو الذي «امتد في الغرب وأصبح من أكبر مكاسب العصور الحديثة، وارتبط بالمثالية الغربية، خاصة عند ديكرت وكانط»^(٥٠). ومن هذا المنظور اللاهوتي - الأخلاقي كانت البروتستانتية ذاتها أحد مظاهر امتداد التصور الإسلامي، وهو التصور الذي ظلت الحضارة الغربية تتشدد به وتعتبر نفسها لأجله ممثلة للإنسانية جمعاء»^(٥١).

وبمقتضى مبدأ المنشار الذي تقدمت الإشارة إليه فإن إثبات التأثير يقترب اقتراناً مباشراً أحياناً بنفي التأثير. فبما يتعلق بالمنطق مثلاً، لا يتردد مؤلف «دراسات إسلامية» في التأكيد، من جهة أولى، بأن «الغرب قد تعلم المنطق على أيدي المسلمين»^(٥٢)، ومن جهة ثانية بأن «المنطق الإسلامي» لا يدين لغير

ذاته بميلاد ذاته: «إن تصنيف الفكر المشروح»^(١١) إلى جدل ويرهان وسفسطة وخطابة ومنطق وعلم وشبهة وشك، كل ذلك منطق إسلامي قرآني عرفه المسلمون وقننوه ابتداءً من القرآن. ولا عجب أن يكون منطقاً توصل إليه اليونان أيضاً بوجه عام وأرسطو بوجه خاص، فاتفق النقل والعقل حقيقة إسلامية»^(١٢). وحتى عندما يرتطم النشر بـ «عقدة»، أي بموقف ثقافي لا يحتمل المكابرة فيما يخص واقعة التأثر، فإن القلم/ النشر كما يداوره حسن حنفي يعرف كيف يلتف حولها بتخريجه «التأثر» على أنه «تأثير مستعار». فليس لأحد أن يماري، مثلاً، في أن عصر النهضة العربي كان بمثابة عصر ثامن للترجمة، ولكن عن الغرب لا عن اليونان هذه المرة. ولكن بما أن «الغرب مصادره في الشرق»^(١٣)، وبما أن الحضارة الغربية قامت «على اكتاف النهضة العربية» عن طريق «الترجمات العربية» من خلال إسبانيا وإيطاليا وتركيا وصقلية»^(١٤)، وبما أن «العقلانية والعلمية والإنسانية الغربية هي تطوير لهذا الجانب فينا من قرائنا»^(١٥)، فنحن بالترجمة عن الغرب لا نسترد سوى ميراثنا: «إن حضارتنا – وإن تكن قد توقفت عند ابن رشد – إلا أنها استمرت في الوعي الأوروبي، وبالتالي فإن النهضة الأوروبية – في الحقيقة – وريثة الحضارة الإسلامية. وحتى إذا ما أعجبنا في أجيالنا المتأخرة بالغرب وبأفكار الحرية والمساواة والعقل والعلم، فإن ذلك في حقيقة الأمر هو تطوير لأفكار المعتزلة والفلاسفة والأطباء والعلماء المسلمين»^(١٦). وبعبارة بلاغية قديمة، أنها بضاعتنا تعود إلينا وإن يترجمة عن ترجمة كما لو بمرآة عاكسة: «إن ما سماه الغرب خطأ بدايات الامتداد الثقافي الغربي في الشرق هو في حقيقة الأمر بدايات رؤية الشرق لنفسه في مرآة الغرب. فكان الغرب مجرد عاكس للشرق، لأصوله وتراثه وقيمه وحضارته»^(١٧).

بل حتى عندما يكون المترجم هو حسن حنفي نفسه، وسواء ترجم عن سبينوزا «رسالة اللاهوت والسياسة» أو عن لسينغ «تربية الجنس البشري» أو عن سارتر «تعاليم الأنا موجود»؛ فإن ما يفعله ليس ترجمة، بل تعريب لنص عربي فقد أصله ولم يبق منه سوى ترجمته: «أنا أستخدم التراث الأوروبي لهذه الغاية... عن طريق تقديم نماذج من التراث الغربي... وفي خط مواز أقدم نفس هذه اللحظات من تراثي القديم حتى أبين أن الآخرين، الذين اعتبرهم هدًى للتحقق، هم في الحقيقة قد اتمدوا بنماذج قديمة لدي عند المعتزلة وابن رشد والنظام وأصحاب الطوائف»^(١٨).

ومن الواضح إن هذا الإثبات للتأثير، بعد نفي التأثير، ينطوي على تناقض منطقي. فإذا كان التأثر مستحيلاً، فكيف يكون التأثير ممكناً؟ وبالفعل، إذا صح أن «كل حضارة دائرية مكتملة لها حياتها، بناء ومساراً، ومتساوية عن غيرها وتختلف عنها في لحظتها التاريخية»^(١٩)، وإذا صح بالتالي أن «الحضارات لا تتأثر فيما بينها» وأن «الأثر والتأثر منهج معاب فكرياً وعلمياً»^(٢٠)، فكيف يمكن، من وجهة نظر منطقية خالصة، القول عن الحضارة الغربية – التي أحدثت انقلاباً كوبرنيكياً في العلاقات بين الحضارات بحيث بات ممكناً واجباً قيام علم متخصص باسم الأنثروبولوجيا الحضارية – إنها «قامت على اكتاف حضارات أخرى»^(٢١)، وإنها ما وجدت إلا «بفعل أثر خارجي»^(٢٢)، وإنها من شدة خضوع «ثقافتها للأثر والتأثر»^(٢٣) لم تكن سوى وعاء للحضارات السابقة عليها، وعلى الأخص «وعاء للحضارة الإسلامية»^(٢٤)، الخ؟

ومثل هذا التهافت المنطقي يطالعنا في فرضية الانقطاع بين الفكر ومصدره، وهي الفرضية الموطنة على سعة في نفي الأثر والتأثر بين الحضارات، وبالتالي في نفي الحاجة إلى المنهج التاريخي الذي يرد أو يعيد ربط الظواهر الفكرية بأصولها في المكان والزمان. فإذا صح أن «ما يهم هو الفكر لا المصدر»^(٢٥)، بحكم «مثالية» الأول وتاريخية الثاني، فكيف يمكن في آن واحد، ومن وجهة نظر منطقية خالصة، «صرف النظر عن مصدر الحكمة»^(٢٦) عندما يكون بيت القصيد نفي تأثر الحضارة العربية الإسلامية بالحضارات السابقة عليها، ثم «إعطاء الأولوية للمصدر على الفكر»^(٢٧) في كل مرة تدعو فيها الصاجة – وهي حاجة سيكولوجية – إلى استعراض ما تدّين به الحضارة الغربية للحضارة العربية الإسلامية بالجملة والمفرق معاً؟ وإذا كان «الفكر موضوعات مستقلة عن التاريخ»^(٢٨)، فكيف يمكن، منطقياً، تنقيب التاريخ تنقيباً مطلقاً لصالح الفكر تارة، وإحضاره إحضاراً مطلقاً على حساب الفكر تارة أخرى، تبعاً لكون المطلوب نفي

حاله تشخيصية: إنولوجية العقل في كتابات حسن حنفي

التأثر أو إثبات التأثير؟ أمن جهة هوية بلا ذاكرة، ومن الجهة الثانية ذاكرة بلا هوية؟ .
بيد أن التناقض لا يبقى عند حسن حنفي مجرد تناقض منطقي أو شكلي، بل يمتد - كما يتنا -
معتادين على ذلك - إلى أسس موقفه الفلسفي. فهذا النصير اللامشروط للتطهيرة الحضارية يتولى بنفسه في
بعض النصوص الأخرى - والنادرة والحق يقال - دحض الأسس النظرية للنزعة الانغلاقية في فلسفة
الحضارة. ففي رد له على المحاضرات الثلاث التي ألقاها روجيه غارودي في القاهرة في أواخر عام ١٩٦٩،
أعلن معارضته الصريحة القاطعة، فيما يتعلق بإشكالية العلاقة بين الحضارات، لمنطق « هذه بضاعتنا
رُدَّت إلينا»، ويعبارة أخرى، أعلن عن رفضه تأسيس الأنثروبولوجيا الحضارية على مبدأ «المحاسبة
القومية»، وعن شجبه أية محاولة لتطبيق «عقلية الاستيراد والتصدير» في مجال التبادل الحضاري. ولمن
كان روجيه غارودي قد خصص أولى محاضراته المشار إليها لموضوع «دور الحضارة العربية في التاريخ»،
فقد ركز حسن حنفي نقده، في رده الذي نشره في مجلة «الكاتب» في كانون الثاني ١٩٧٠، على التنديد
بموقفين متضامين نظرياً ونفسياً: التصور القومي للعلم والتعاطي الماضي مع التراث. ولا شك عندنا في
أن الصفحة التالية هي من أجمل الصفحات التي خطها قلمه ومن أكثرها سداداً:

«استمعنا إليه [غارودي] وهو يحاضر في الحضارة الإسلامية وفي الإسلام كما نستمع إلى شيخ
الأزهر، فاستشهد الفيلسوف الكريم بالنصوص الدينية من الكتاب والسنة إرضاء لأذواقنا... ولم تكن
تتعامل معه كما يتعامل مفكر مع آخر. بل كان كل منا يشفي على صاحبه. كان يمدح في الحضارة العربية
ويغفر بتاريخنا القديم ويشفي على الإسلام ويعتز به كأصل من أصول الاشتراكية... وكنا نحن بدورنا
نثني على هذا المستشرق المنصف للحضارة الإسلامية، وعلى هذا المسيحي المسلم الذي يؤمن بالتوراة
والإنجيل ويستشهد بنصوص القرآن والحديث... أما محاضراته الثلاث فلم تتعد الحضارة الأولى منها
عن دور الحضارة العربية في التاريخ ما نردده بيننا في المادة القومية المقررة على طلاب السنة الرابعة في
جامعاتنا المصرية، التي يسودها التصور القومي للعلم. نفخر بحضارة الماضي دون أن نضع أسساً علمية
لدراسة تراثه، ونزهو بالمنهج التجريبي دون أن نحاول استخراج أسسه أو أن نعلم آخر تطوراتها.
والتصور القومي للعلم في حقيقته لا يدل على عظمة الماضي بقدر ما يدل على ضعف الحاضر والإحساس
منا بالنقص وتعويض ذلك عن طريق الفخر بالأباء والأجداد. .

«خلاصة القول إن دور العرب في التاريخ لم يتعد ما نقرأه دائماً في كتب تاريخ الحضارة الغربية وما
تذكره عن دورنا، وما نكرره نحن على غير وعي منا. وهو الدور الذي لا يتعدى حمل العلم ونقله من
اليونان وتسليله لأوروبا... نقلنا إلى الغرب أو نقل الغرب عنا... أخذ منا الغرب كما نأخذ عنه الآن، وهذه
بضاعتنا رُدَّت إلينا... نهضة الغرب ترجع إلينا، كما أن نهضتنا الحالية ترجع للغرب، واحدة بواحدة، فلا
هو أفضل منا لأنه يعطينا اليوم، ولا نحن أفضل منه لأننا أعطيناه بالأمس. .

«هذا التصور القومي للعلم مبني على الشعور بالنقص أمام الحضارة الغربية، وعلى تعويض ذلك
بماضي الآباء ومآثر الأجداد وما أسدوه للغرب من خدمات تعويضاً عما يسديه لنا الغرب اليوم...
وخطورة هذا التصور أنه يعطينا من السكينة والرضا والطمأنينة الشيء الكثير. فما دمنا قد كنا سادة
الأمس فلا ضير أن نكون عبيد اليوم، وإن كنا عبيد اليوم فيفقر لنا أننا كنا سادة بالأمس، إن جهلنا
النسبي اليوم يجد تعويضاً له في علمنا بالأمس الذي يشهد له الجميع ونحن نُسرُّ لشهادتهم. وإنه
لتصور، حتى من الناحية القومية المحضة، ضار بالشعور القومي لأنه يخدِّر أكثر مما يحث على
البحث»^(٣١).

مغالطة «التشكل الكاذب»

إذا كانت هذه المغارقة، التي تقوم في أحد قطبيها على إدانة التصور القومي للعلم وفي قطبها الآخر على
ممارسة التطهيرة القومية في فلسفة تلاقي الحضارات - أو تصادمها بالأحرى - تنهض قرينة إضافية

على الطابع العصامي للأنثروبولوجيا الحضارية الحنفية، فإننا لن نوفي هذا الطابع حقه من التحليل ما لم نقرر فقرة على حدة لما نسسميه بمغالطة «التشكل الكاذب» .

ولنبادر إلى القول حالاً إن هذه المغالطة، التي قيس حسن حنفي فكرتها عن شبنغلر/ بدوي كما رأينا، تتيح للمنتشار المزودج الفاعلية الذي آلت إليه الأنثروبولوجيا الحضارية بين يديه، أن يلف عند الضرورة حول «العقدة» مهما يكن من كؤودها وأن ينفي الأثر والتأثر حتى في بعض الحالات التي لا يكون فيها من سبيل إلى الممارسة في التلاقي أو التفاعل بين الحضارات كما في حالة الفلسفة العربية الإسلامية التي نشأت وتطورت بالتماس المباشر - عن طريق الترجمة والشرح - مع الفلسفة اليونانية، والتي ظلت إلى النهاية مرفوضة من بعض الفلاسفة (الغزالي، الشهرستاني) ومن غالبية المتكلمين والفقهاء (الماتريدي، ابن تيمية) بحجة أنها «دخيلة»، أي «مستوردة» باللغة الإيديولوجية المعاصرة. فظاهرة «التشكل الكاذب» تملك الامتياز التالي، وهو أنها لا تلاحظ ما قد يكون بين الحضارات من تشابه إلا لتغني ما بينها من تفاعل. وبالفعل كان شبنغلر يعتقد، هو الآخر، أنه ليس بين الحضارات اتصال أو حتى تأثير وتأثر، وأن لكل حضارة كيانه المستقل المنعزل تمام العزلة عن كيان غيرها من الحضارات، ولا سبيل إلى اتصال حضارة بحضارة أخرى ما دامت كل حضارة، باعتبارها كائناً عضوياً، تكون وحدة مغلقة على نفسها. وما يشاهد من تشابه في الموضوع بين حضارة وحضارة، أو من تشابه في أسلوب التعبير عن حضارتين مختلفتين، إنما هو وهم فحسب. إنه تشابه في الظاهر ولا يتعدى إلى الجوهر، لأن كل حضارة تعبير عن الروح، والروح تختلف بين الحضارة والحضارة الأخرى في جوهرها وأسلوبها وممكنات وجودها^(١١١). وفي سياق هذه الانفصالية الكيانية، وفي معرض الصديق عن «مشكلات الثقافة العربية» تحديد، يصوغ شبنغلر فرضية «التشكل التاريخي الكاذب». وحتى نفهم هذه الفرضية لا بد أن نعود، مع مؤلف «أقول الغريب»، إلى أصولها لدى علماء الجمادات: «في طبقة صخرية من الأرض تحتجب بلورات جماد من الجمادات. ثم تتشكل فيها صدوع وشقوق، فيرشح الماء ويفسل شيئاً فشيئاً البلورات، فلا يترك منها سوى شكلها الأجوف، وفي وقت لاحق تطرا ظواهر بركانية فتقبض الجبل، فتنداح عبر طبقات الصخر كتل منصهرة لا تلبث أن تتجمد فيها وتتبلور بدورها. ولكنها لا تستطيع أن تفعل ذلك في شكلها الخاص، بل تكون مضطرة إلى ملء الأشكال القائمة. تنتج عن ذلك أشكال مزروعة، بلورات تناقض بنيتها الداخلية عمارتها الخارجية، صنف صخري يتجلى في هيئة مجانية. ذلك هو ما يسميه علماء الجمادات بالتشكل الكاذب»^(١١٢). ويضيف شبنغلر: «إنني أسمى تشكلاً تاريخياً كاذباً الحالات التي تنتشر فيها ثقافة أجنبية قديمة وتغطي وجه الأرض بقوة تحول بين أية ثقافة جديدة وبين التنفس، بحيث لا تتوصل هذه الثقافة الجديدة، في ميدانها الخاص، إلى تطوير أشكالها التعبيرية الخاصة، وكما بالأولى إلى الإنصاج الكامل لوعيتها بذاتها. فكل ما ينبثق من أعماق هذه الروح الغضة لا يلبث أن يصب في القوالب الفارغة لتلك الحياة الأجنبية عنها، فتتجحر المشاعر الفتوية في الأثافي الرثة البالية، وبدلاً من أن تندفع إلى الأعلى القوة الغاذية المستقلة، لا يثبت في الأغصان العملاقة سوى نسغ الحقد على القوة الغريبة. ذلك هو وضع الثقافة العربية»^(١١٣).

إننا لا نريد هنا الدخول في تفصيل معنى «الثقافة العربية» عند شبنغلر، ولا في تفصيل كيفية سريان مفعول التشكل التاريخي الكاذب عليها. وحسبنا أن نلاحظ أن شبنغلر يرى أن «هذه الثقافة لم يقبض لها أن تصبح عربية فعلاً» وتتصو عنها قوالب ما قبل تاريخها إلا مع الإسلام الذي وجدت فيه «تعبيرها الحق» والذي مكّنها من «الانعتاق نهائياً من التشكل الكاذب»^(١١٤).

والآن لنز كيف ينقلب هذا المفهوم الشبنغلري بقلم حسن حنفي، بالطريقة «الاستقرائية» بإيها، إلى مغالطة .

هناك أولاً المصطلح بحد ذاته. فالمقابل الأجنبي الذي يضعه حسن حنفي لمصطلح التشكل الكاذب هو La pseudo - Morphologie^(١١٥). والحال أنه عند شبنغلر La Pseudomorphose. ولو كان حسن حنفي اطلع على «أقول الغريب» مباشرة لعلم أن المصطلح مأخوذ من قاموس علم طبقات الأرض والجمادات، ولا

مجال البتة للخلط بينه وبين مصطلح المورفولوجيا المأخوذ من قاموس علم النبات والحيوان. ولعل مرد هذا الخلط أن شبنغلر يستعمل مصطلح المورفولوجيا في عنوان كتابه بالذات «رسم مورفولوجيا في التاريخ الكوني»؛ ولكن على حين أن هذا المصطلح مركزي وكلي الصلاحية في فلسفته في التاريخ التي تقوم على الاعتقاد بأن شكل (Morphé) تطور الحضارات واحد في كل مكان وزمان، فإن مفهوم التشكل الكاذب Pseudomorphose هو بالأحرى مفهوم جزئي وتخصصي ولا يستخدمه إلا في تحليله لظهور الحضارتين العربية والروسية .

ثم إن التشكل الكاذب لا يعني عند شبنغلر سوى اضطراب الحضارة الفتية إلى صبّ قواها وبلورتها في القوالب الجاهزة للحضارة الهرمة الزائلة. أما لدى حسن حنفي فالآية تكاد أن تكون معكوسة تماماً: فليس التشكل الكاذب هو القديم الذي يفرض أشكاله على الجديد، بل هو الجديد الذي يضيق بحدوده فيعود إلى إحياء القوالب القديمة لأنها أكثر اتساعاً وأكثر موافقة لصرية التعبير والتبلور. ولنتأمل في التعاريف الثلاثة التالية:

- هذه ظاهرة لغوية محضة تعرف بإسم التشكل الكاذب Pseudomorphologie، تحدث عندما تلتقي حضارتان: الأولى ناشئة (الإسلامية) والثانية قديمة غازية منقولة (الفارسية أو اليونانية أو الهندية أو الرومية، الخ). فتستعيد الحضارة الناشئة ألفاظ الحضارة المنقولة، وتعبّر عن معانيها من خلالها، بعد أن تتخلّى عن ألفاظها الخاصة التي لم تعد قادرة على التعبير عن كل المضامين الجديدة المعاصرة»^(١١٧).

- «لقد تم اللقاء الأول بين الحضارة الإسلامية الناشئة والحضارة البيزنطية وحدثت ظاهرة والتشكل الكاذب La Pseudo - Morphologie ، التي تحدث عنها فلاسفة الحضارة مثل شبنجلر، وهي - في رأينا - ظاهرة لغوية محضة تترك فيها الحضارة الناشئة لغتها الأصلية التي أصبحت قديمة لا تستطيع التعبير عن الألفاق الجديد الذي وجدت نفسها فيه، وتتبنى لغة الحضارة الغازية الأكثر قدرة على التعبير عن المضمون الأول الذي لم تستطع اللغة القديمة التعبير عنه»^(١١٨).

- «وقد حدثت ظاهرة لغوية فريدة هي ظاهرة «التشكل الكاذب» عندما أسقطت الحضارة الإسلامية الناشئة لغتها الفعائدية الخاصة ووضعت محلها لغة العصر، لغة الحضارات القديمة - وليست بالضرورة اللغة اليونانية - لأنها كانت لغة العصر في ذلك الوقت، وعبرت عن مضمون الحضارة الإسلامية التي لم تعد اللغة الدينية القديمة قادرة على التعبير عن كل امكانياتها وهي في مواجهة حضارات مجاورة تنتشر فوقها تحتويها وتتمثلها»^(١١٩).

وأول ما يلفت النظر في هذه التعاريف انعدام الإحالة فيها إلى ظاهرة التشكل الكاذب باعتبارها ظاهرة مادية تقع تحت رصد علماء الجمادات، وعدم إقامتها بالتالي توازياً بين التشكل الكاذب الصفري والتشكل الكاذب التاريخي. ولهذا يبدو مفهوم التشكل الكاذب هلامياً ومعلقاً في الفراغ عند حسن حنفي، في حين أن سحبه من علم الجمادات على فلسفة التاريخ لدى شبنغلر يعطيه الصلابة البنوية والمرونة الوظيفية التي يفترض أن يتمتع بها كل مفهوم. وفضلًا عن ذلك، فإن الإسم فيه لا يطابق المسمى عند حسن حنفي. فالظاهرة التي يتحدث عنها - والتي لا تعدو أن تكون ضرباً من الاستعارة أو الاقتباس أو الأخذ والعطاء بين الحضارات - لا يصح وصفها أصلاً بأنها «تشكل» ليصار تالياً إلى وصف هذا التشكل بأنه حقيقي، أو كاذب. فالتشكل يفترض اللادائية. واللدائنية هي، بالفعل، القاسم المشترك بين المادة البركانية المصهورة وبين الاندفاعات الفتوية للحضارة الغضة. فإن جاء التشكل بعد ذلك تلقائياً وحرراً، قيل عنه إنه تشكل حقيقي. أما إذا كان جبرياً ومسبق التعين، بحكم الوجود المسبق للبلورات الجوفاء أو للقوالب الجاهزة التي تستصّب فيها المادة اللدنة، فيسمى عندئذ كاذباً. والحال أن شرط اللدائنية غائب تماماً عن الظاهرة التي يصفها حسن حنفي تحت اسم التشكل الكاذب. فلا المادة التي تتخلّى عنها الحضارة الناقلة ولا المادة التي تأخذها عن الحضارة المنقولة عادمة الشكل. بل هي على العكس تامة التشكيل والتكوين. وما دام حسن حنفي يصر على وصف هذه المادة بأنها لغوية خالصة، فلا جدال في أن الألفاظ، من حيث هي أوعية المعاني، يمكن أن تعد نماذج لسبق التكوين. وقد تكون اللدائنية في

هذه الحال صفة للمعاني، ولكنها ليست بحال صفة للألفاظ التي لا تتغير مورفولوجيتها مهما تغيرت دلالاتها . ثم إن هذه المغالطة بصدد الموصوف تقتزن بمغالطة بصدد الوصف : فهذا «التشكيل» الذي ما هو بتشكيل بحكم غياب شرط الدلالية ، لا يحتمل الوصف بأنه «كاذب» بحكم غياب شرط الجبرية . فليست الحضارة المنقولة هي التي تقترض بلوراتها أو قوالبها أو ألفاظها على الحضارة الناقلة ، بل إن الحضارة الناقلة هي التي «تترك لغتها الأصلية التي أصبحت قديمة لا تستطيع التعبير عن الأفق الجديد الذي وجدت نفسها فيه» لتتبني لغة الحضارة المنقولة «الأكثر قدرة على التعبير» عن «المضامين الجديدة المعاصرة» . فلو جاز الكلام هنا عن «تشكيل» لما جاز وصفه إلا بأنه «حقيقي» . ذلك أن الظاهرة الموصوفة ظاهرة اختيارية أكثر منها ظاهرة جبرية . ولا غرو ألا يستطيع حسن حنفي هنا مجازة شبنغلر في حديثه عن «نسخ الحقد» الذي يسري في عروق الحضارة الجديدة على الحضارة الأجنبية التي تشد وثاقها إليها بأغلال قوالبها القديمة . فحيثما ينعدم الإكراه لا يكون ثمة مجال للكره . وعلاوة على الجبر فإن «للتشكيل الكاذب» عند شبنغلر معنى «المتحقيق» ، بينما له في النصوص الثلاثة التي بين أيدينا، علاوة على الاختيار، معنى «التجديد» . فما تتعق من الحضارة الجديدة ليس القوالب البالية المفروضة عليها من حضارة مخارجة لها واعتق منها، بل ما تقادم وتهازم من قوالبها هي نفسها وما بات عاجزاً من الألفاظ عن التعبير عن قوة الحياة التي ما تزال تنبض في عروقه . ومن هنا فإنه لتناقض أن توصف هذه الظاهرة ، التي تتيج للحضارة الناقلة أن تبقى معاصرة للعصر ، بأنها «تشكيل كاذب» إلا إذا فرضنا - وليس هذا فرض حسن حنفي طبعاً - أن هذه الحضارة لا قدرة لها على المعاصرة أصلاً ولا تملك من الحيوية الذاتية ما يؤهلها للاستمرار في البقاء والتجدد .

إن المرء لا يملك إلا أن يتساءل عن سر افتتان حسن حنفي بفرضية التشكيل الكاذب التي أحصينا نحو عشرين موضعاً ورد فيها ذكرها وتعريفها في كتاباته . وفضلاً عن أنها ، كما تقدم البيان ، غير مطابقة لموضوعها ولا تمت بصلة إلى فرضية شبنغلر إلا بالاسم^(١٤) ، فإن حسن حنفي يصر إصراراً ملفتاً للنظر على تطبيقها على الحضارة العربية في طورها الإسلامي ، أي على وجه التحديد في الطور الذي أتاح لها فيه الإسلام ، برأي شبنغلر ، أن تتعق نهائياً من كل تشكيل كاذب .

ويخيل إلينا أن السر في هذا الافتتان لا يكمن في الموصوف «التشكيل» بقدر ما يكمن في الصفة «الكاذب» . فيما أن «التشكيل» هو ، في تأويل حسن حنفي للفرضية الشبنغلرية ، محض مرادف «للتأثر» ، فإن امتياز هذه الفرضية يكمن في قابليتها للتوظيف ، لا في نفي التفاعل بين الحضارات فحسب ، بل حتى في نفي التأثر في حال وجود قرائن وأدلة قاطعة على حدوثه . فليس لأحد أن يماري، مثلاً ، في أن الفلسفة العربية الإسلامية استقت مباشرة من معين الفلسفة اليونانية عندما استعارت للفظ «الله» ألفاظ «المحرك الأول» ، و«العلة الأولى» و«العقل الفعال» و«الصورة المفارقة» . وحسن حنفي يقر في أكثر من موضع، وهو العدو اللدود لمنهج الأثر والتأثر، بحدوث مثل هذا التأثر . ولكنه لا يشق عليه أن ينكر هذه البداية - وإنكار البداية استراتيجية أثرة عند حسن حنفي - بالاعتماد على نظرية التشكيل الكاذب . فنعم ، حدث تأثر ، ولكنه تأثر «كاذب» ! ولز ، من خلال النص التالي ، كيف يتيج «التشكيل الكاذب» لحسن حنفي أن يمارس على أتم وجه منطقي هوية نفي الإثبات:

«عند الفلاسفة حدثت عملية حضارية أخرى يمكن تسميتها «التشكيل الكاذب» ، يتم بواسطتها التعبير عن مضمون إسلامي أصيل في صورة لفظية من بيئة أخرى متاخمة . فالعنى الذي ينتج في الغالب من فهم لنص أو تفسير له يعبر عنه بلفظ أجنبي أصبح شائعاً ومألوفاً ، وصار جزءاً من ثقافة المفكر العامة . فمثلاً «العقل الفعال» اصطلاح من بيئة ثقافية مغايرة هي الثقافة اليونانية ، يمكن التعبير به عن المعنى العقلي لله في إحدى صفاته وهو العلم في نظرية النبوة أو القدرة في نظرية الخلق . فمن يطلق عليهم اسم «المشاورون المسلمون» هم في الحقيقة مفكرون قاموا بالتعبير عن مضمون إسلامي أصيل في قالب لفظي انتشر في بيئتهم ، وتشبهوا به من ثقافتهم ، واستعملوه في لغتهم . فالتشكيل الكاذب ظاهرة لغوية محضة خاصة بالاصطلاحات، ويعني التعبير عن معنى من البيئة الثقافية الأصلية بلفظ مستعار

من بيئة ثقافية أخرى دخل إلى البيئة الأصلية عن طريق الترجمة وأصبح شائعاً مألوفاً . والتشكل هنا يعني التعبير عن مضمون أصيل، وهو المعنى، في صورة مغايرة له مستعارة هي اللفظ، وهو كاذب لأنه لا يمس الجوهر أو المضمون ولا يمس إلا العرض وهي الصورة»^(١٧٢).

وهذه الفكرة الأخيرة عزيزة جداً بطبيعة الحال على حسن حنفي، وهو ما يفتأ يبردها ويقلبها بأشكال شتى، وذلك هو الغُتم الكبير الثاني لنظرية التشكل الكاذب التي تتيج له، على هذا النحو، لا أن ينفي التأثير في حال ثبوته فحسب، بل أن يدمغه أيضاً باللفظية والشكلية والعرضية والخارجية بكل إيجاباتها التحقيرية: «لو كان هناك اتصال تاريخي بين حضارتين، وظهر تشابه بين ظاهرتين، فإن التشابه قد يكون في اللغة، وفي هذه الحالة لا يكون أثراً وتأثراً بل هو استعارة. ولا يكون في المعنى أو في الشيء، بل يكون في الشكل أو في الصورة، واللفظ هي صورة الفكر وشكله ووسيلة التعبير عنه. إذ أنه يحدث بنشأة حضارة ما وتطورها أنها تمتد حتى تصل إلى حدود حضارات أخرى سابقة عليها في الزمان ... فيحدث أن تسقط الحضارة الناشئة الفاظها القديمة وتستعير الفاظ الحضارة المجاورة وتستخدمها للتعبير عن المضمون القديم. وهذا هو ما يسمى بالتجديد. وهذه هي إحدى طرقه بالاستعارة اللغوية ... وهي استعارة للشكل دون المضمون، وتجديد للصورة دون الفحوى ... والاستعارة اللغوية على هذا النحو ليست أثراً أو تأثيراً لأن الألفاظ مشاع بين الجميع»^(١٧٣).

وهذا التوظيف القيمي لفرضية «التشكل الكاذب»، التي هي في جوهرها معرفية، يأخذ في نص آخر، بالإضافة إلى البعد الدفاعي، بعداً مجموعياً، جامعاً - كما في مفارقة السحر الذي يصيب عصفورين - بين تكبير الذات وتصغير الآخر. ففي معرض المفاضلة المكروهة بين الأديان^(١٧٤)، وفي إشارة لا تخفي غرضها إلى العلاقة بين الفلسفة اليونانية الرومانية «الوثنية» والديانة المسيحية الناشئة يقول صاحب مشروع «اليسار الإسلامي»: «إن الحضارة القديمة تغلبت على الدين الجديد وتغلغت إلى مضمونه وأصبحت بديلاً عنه في حين أن الوحي الإسلامي استطاع تمثل نفس الفلسفة فيما بعد واحتواها وأخذها وسائل للتعبير دون أن يفقد جوهره ومضمونه. لقد شكلت الفلسفة القديمة الدين المسيحي تشكلاً حقيقياً في حين أنها شكلت الوحي الإسلامي تشكلاً كاذباً»^(١٧٥).

وإن لفرضية «التشكل الكاذب» مكسباً ثالثاً بعد - فالفكرة التي لا يني حسن حنفي يديرها كالأساطورة هي أن حضارتنا الآن تمر بمرحلة تاريخية مشابهة للمرحلة الأولى»^(١٧٦)، وأن «موقفنا الحضاري يواجه اليوم نفس الظروف» التي واجهت «موقفنا الحضاري الأول»^(١٧٧)، وذلك «من حيث أننا في لقاء مع حضارة معاصرة، هي الحضارة الغربية، كما كنا من قبل في لقاء مع حضارة مغايرة هي الحضارة اليونانية»^(١٧٨). فالتقابل في الحالين هو بين «حضارة ناشئة وحضارة غازية»^(١٧٩)، إذ كما «واجه تراثنا الناشئ التراث اليوناني الوافد قبل اثني عشر قرناً، كذلك فإننا «منذ أوائل القرن الماضي في مواجهة مفتوحة مع التراث الغربي»^(١٨٠) الوافد علينا بدوره «من حضارة غازية تدعي العالمية»^(١٨١). والتشابه بين الموقعين لا يلف عند هذا الحد، بل يتعدى ذاته إلى التطابق؛ فنحن في الواقع - وكما سبق لنا أن رأينا - إزاء «ظاهرة واحدة تتكرر مرتين»، إذ كما «تم الالتقاء الأول بعد عصر الترجمة في القرن الثاني الهجري، تم اللقاء الثاني أيضاً بعد عصر الترجمة الثاني ابتداء من القرن الثامن عشر بعد الحملة الفرنسية على مصر حتى الآن»^(١٨٢). وأن تكون «الترجمة» عن حضارة غازية هي القاسم المشترك بين الموقعين، فهذا معناه أن ما يصدق على الموقف القديم - الذي حكته ظاهرة التشكل الكاذب - يمكن أن يصدق بصورة شبه حرفية على الموقف الجديد. وخلافاً لما قد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى، فإن فرضية التشكل الكاذب لا تؤدي دورها في خدمة الماضي وحده وتصفتية من «الأثر الخارجي»، بل تؤديه كذلك في خدمة الحاضر الذي تمس به الحاجة - وربما أكثر من الماضي - إلى التطهير. وهكذا فإن «إعادة بناء الموقف القديم» ترمي، في المقام الأول، إلى السيطرة على «الموقف الحالي». ودالغاية من معرفة العمليات الحضارية التي ظهرت في تراثنا القديم في محاولته تمثل الحضارات المجاورة هي إعادة الكرة مرة ثانية مع الحضارات المجاورة وعلى رأسها الحضارة الغربية وتمثلها بطيها داخل حضارتنا

الناشئة^(٣٧). بهذا المعنى يصح القول بأن «التشكل الكاذب» هو بمثابة أولية دفاع ضد الحصر الذي يفرزه الموقف الحضاري الراهن الذي هو إلى حد بعيد موقف لاسيطرة عليه؛ أولية دفاع من شأنها تهدئة عقدة «اللهاث الحضاري» و«الفجوة» الأخذة بالانسحاق واستمرار، وخوف الموت بـ«الصدمة»، أو بالأحرى بـ«التخمة الحضارية»، تحت أكوام «النصوص المترجمة»^(٣٨). ولكن كما في معظم المواقف العصابية فإن أولية الدفاع تقوم هنا على مغالطة، أو على «مكبوت عنه» كما يحلو للبنيويين أن يقولوا. فإذا صح أن «الحاضر يكشف عن الماضي، والماضي يعود حياً في الحاضر» من خلال «إعادة بناء الموقف»^(٣٩)، إلا أنه لا يصح إطلاقاً إقامة علاقة مساواة بين الموقفين، القديم والجديد، والقول «إننا أمام ظاهرة واحدة تتكرر مرتين». إذ ليس صحيحاً أولاً أن عصر الترجمة الثاني يكرر عصر الترجمة الأول. فعلى الرغم من وجود عنصر مشترك هو «الترجمة» فإن العصر الحاضر لا يحتمل المقارنة مع العصر القديم لأننا اليوم في موقع «التبعية» بينما كنا بالأمس في موقع «الريادة» حسب التعبير المفضل عند حسن حنفي. وليس صحيحاً ثانياً أن التقابل في الحالين هو بين «حضارة ناشئة وحضارة غازية»، فالحضارة العربية الإسلامية عندما فتحت حدودها أمام الفلسفة اليونانية كانت في أوج نضجها ولم تكن «ناشئة». كما أن المادة الفلسفية اليونانية لم تكن آتية من حضارة «غازية»، بل من ثقافة أبدية، متخلفة عن حضارة متقرضة، ولم يبق لها من أشكال الوجود سوى المخطوطات وبعض مراكز التعليم المهاجرة. وهذه الثقافة، المستمرة على كفاف بعد فناء الحضارة التي أنتجتها، غير قابلة بحال من الأحوال للمقارنة مع الحضارة الغربية الحديثة التي اجتاحت ما لم يتمكن أعظم فاتح في التاريخ - الاسكندر المقدوني - من اجتراحه، وهو اتخاذ العالم بأسره مسرحاً لغزوها، واندفاعها إلى غزو الفضاء بعد انتهابها من غزو الأرض.

ولكن فرضية التشكل الكاذب لا تفيد فقط في بث ضرب كاذب من الطمأنينة ومن تهدئة للحصر بما تبثه في الذات المحصورة من اعتقاد بالقدرة على السيطرة على الموقف الحالي من خلال مساثلته بالموقف القديم. بل كذلك في دفع «شبهة التأثير الخارجي» الذي هو، بالإضافة إلى اللاشعور، معادل التابث أو الخفاء كما سنرى. فكما تشكلت الفلسفة العربية الإسلامية بالفلسفة اليونانية تشكل كاذباً، فأخذت عنها ألفاظ «العقل الفعال» و«المحرك الأول» و«واجب الوجود» و«الصورة المفارقة» بدون أن يكون في الإمكان القول إنها وقعت تحت تأثير التراث اليوناني، كذلك فإن الثقافة العربية الحديثة تستطيع أن تغرف على سعة من معين «ثقافة العصر وهي الثقافة الأوروبية» وأن تأخذ منها «الفاظ التقدم والإنسان والزمان والفعل والجماع والسلوك والصراع والطبقة والتاريخ والتحرر والشعب» بدون أن يتعدى هذا التأثير «الاستعارة اللفظية»^(٤٠). فهو لن يكون اليوم، مثله بالأمس، سوى تشكل «كاذب». واضح إذن أن فرضية «التشكل الكاذب» استطالة لا غنى عنها للتطهيرة الحضارية. فهي أداة للتصفية الدائمة، لا تتعقب أثر الآخر إلا لتصفه، ولا تضعه بين قوسين إلا لتحذفه. والصراع مع هذا الآخر قد يكون في مقدماته صراعاً على الملك، ولكنه في نتائجه صراع على الكينونة. فكان النمط الوحيد لامتلاك الآخر هو تدميره. وقد يكون الملك أو عدمه جزئياً، ولكن التدمير لا يمكن إلا أن يكون كلياً.

المكافئ القيتاسلي للتطهيرة الحضارية

هذا الشكل التدميري من الامتلاك - وهنا تعود المعطيات السيكولوجية إلى فرض نفسها - يجد نموذجها الأولي في الغريزة الاستحواذية الطفلية. فالطفل هو الكائن الوحيد الذي يمكن أن يخيل إليه أنه يمتلك ذي الأم بافتراسه أو أنه يستحوذ على الدمية بتعطيمها. وليس من الصعب أن نعرف التطهيرة الحضارية - ولزامتها فرضية التشكل الكاذب - بأنها موقف طفلي من العالم. فالغريزة التي تصدر عنها هي الغريزة الاستحواذية بتأويلها الطفلي. فهي لا تقيم علاقة مع الموضوع إلا لتفنيه. «ذلك أن الاستحواذ على شيء ما يتطلب الاعتراف به على أنه غير الذات؛ ولكن حالما يتم الاستحواذ عليه يدخل هذا الشيء في ممتلكات الذات. فهي إذن تتضمن العلاقة مع الموضوع وتتفنيها في آن معاً»^(٤١).

هذا التدويب لغير الذات في ممتلكات الذات يجعل الغريزة الاستحواذية الطفلية أحق بأن توصف بأنها غريزة امتصاصية ، أو حتى ابتلاعية. فالموضوع أو الآخر لا وجود له إلا برسم الابتلاع من قبل الذات أو الأنا. وحسن حنفي لا يتردد في استخدام التعبير. فعنده أن «ما حدث من نقل ابن رشد وغيره من المفكرين العرب والمسلمين إلى الغرب» لم يكن إلا «نوعاً من ابتلاع الشرق للغرب»^(١٣٠). وصحيح أن حسن حنفي يحاول التخفيف من وقع الكلمة، أو بالأحرى من عريها، بإضافته أن «هذا الابتلاع لم يكن نتيجة غزو عسكري... ولكنه نتيجة لانتشار حضاري طبيعي»، ولكنه يصر بالمقابل على أن «الابتلاع» لا «التفاعل» هو قانون العمليات الحضارية لأنه لا مناص من أن تكون هناك والأنوتة، بين طرفين موجب وسالب. ولا يندر أيضاً أن توصف بعض العمليات الحضارية المقترنة بالعنف بأنها فتوحات ، وفي مثل هذه الحال لا يندر أن توصف بعض القارات أو الأراضي المفتوحة بأنها غزاء أو بكر. بل ولا يندر، في بعض الحالات الهمجية ، أن يمارس الشعب الفاتح بحق الشعب المقترح عمليات خضاء جماعية .

والواقع أن عملية التأثير والتأثر بين الحضارات قابلة لأن تقرأ، من قبل اللاشعور الفردي والجمعي على حد سواء، على أنها فعل مجامعة. ولكن في «حضارة مسيطرة وحضارة تابعة»^(١٣١).

نحن إذن هنا أمام حالة موصوفة من حالات الهوية السلبية، أو ما يسميه هيجل التكوين السلبي للذات تأسيساً على نفي الآخر. وبديهي أنه عندما يكون وجود الآخر مستشعراً على أنه انتقاص لكيونة الذات، وملكه على أنه استلاب لها، فإن كل إمكانية لقيام علاقة تبادلية بينهما تنعدم. ذلك أن التبادل، أو التفاعل، لا يمكن أن يقوم إلا انطلاقاً مما تصح تسميته بجدلية النقص والفيض». إذ «كلما زادت الذات تفرداً وأدركت ذاتها على أنها مغايرة للآخرين، ازداد وعيها بافتقارها إلى شيء ما يملكه الآخرون»^(١٣٢). وبعبارة أخرى، إن التبادل - وهنا التفاعل الحضاري - يقوم فقط متى ما كوّنت الذات ذاتها على أنها فيض يحتاجه الآخر ونقص يحتاج إليه الآخر، ومتى ما كوّنت الآخر على منوال تكوين ذاتها، أي باعتبارها فيضاً تحتاجه ونقصاً يحتاجها. وهذا على العكس تماماً من الرؤية الطفلية اللائبائية للعالم التي لا تحيى فيض الآخر إلا على أنه نقص لها، ولا ترى من سبيل إلى زيادة ممتلكات الذات إلا بتجريد الآخر من ملكه .

ومن وجهة النظر السيكولوجية التي نحن بصدها الآن، تقدم الحياة الحبية للإنسان النموذج الأكثر طبيعية والأكثر اكتمالاً للعلاقة التبادلية. فالحياة الحبية للإنسان الراشد، أو الجنسية التناسلية على حد تعبير فرانكو فورناري، تفترض، أول ما تفترض، «تواجداً متوافقاً ومتبادلاً للفائض والنقص»^(١٣٣). ذلك أن جدلية الفيض والنقص هي المقوم الأساسي للهوية الجنسية، سواء أكانت مذكرة أم مؤنثة. فـ«الهوية الجنسية تفترض الاعتراف بكون الذات مالكة لعضو تناسلي من جنس محدد، ومصرية في الوقت نفسه من الجنس الآخر»^(١٣٤). ومن ثم فإن الجدل الذي يجمع بين الهويتين في العلاقة التبادلية جدل رباعي الحدود، أو ثنائي مزدوج: «إن الهويتين، المذكر والمؤنثة، إذ تضعان نفسيهما على أنهما وفرتان للذات تضعان أيضاً نفسيهما على أنهما فاقتان بالإضافة إلى فوائض غير الذات»^(١٣٥). وبما أن الذات التناسلية تتعرف نفسها في الملك والحرمان معاً، في امتلاكها لعضو تناسلي وافتقارها للعضو الآخر، فهي بالتعريف ذات جزئية. وبهذا المعنى فسب تكون نظرية أفلاطون عن انشقاق الكائن الكلي صحيحة: فمن هذا الانشقاق تتولد ذات جزئية هي بحاجة إلى ذات جزئية أخرى. ومن هنا حتمية الانفتاح على الآخر والتبادل .

ولكن الشكل الراشدي، أو التناسلي، ليس هو الشكل الوحيد للحياة الحبية عند الإنسان. فهناك أيضاً الجنسية الطفلية، أو القبتناسلية. والحال أن ونفي الحاجة إلى موضوع آخر غير الذات هو السمة المميزة لكل الجنسية الطفلية، من حيث هي جنسية استثنائية متمركزة حول التخيلات أكثر منها حول موضوعات واقعية»^(١٣٦). وقد كنا رأينا أن التخيلين الأكثر مركزية في الجنسية الطفلية هما تخيل العضو التناسلي الواحد والوحيد وتخيل الوالد الواحد الوحيد للذات هما لهما كلية القدرة بمثابة اللحم والبدن. والأسطورة المناظرة لهما كلية القدرة هي أسطورة الكائن الكلي المكتفي بذاته والذي يعيش كل

ما هو ليس إياه على أنه استلاب لوجوده. وبخلاف العضو التناسلي الجزئي، المذكر أو المؤنث، الذي يؤسس العلاقة التبادلية بحكم أن فيضه ونقصه ما هما بكذلك إلا بالإضافة إلى فيض ونقص العضو التناسلي الجزئي المناظر، فإن العضو القبتناسلي الكلي، الذي هو موضوع تنازع لا تبادل، يقيم مع العالم علاقة من نمط نرجسي مطلق محورها الامتلاك التام أو الاستلاب التام: «إن القبتناسلية، الواقعة تحت هيمنة الميل إلى تملك الأشياء الجيدة والميل إلى انتباز الأشياء السيئة، تقف خارج دائرة التبادل، وذلك بقدر ما يكون الأنا القبتناسلي نفسه من خلال تملك كل شيء جيد وبقدر ما يكون الآخر كموجود يحتوي في ذاته على الشيء السيء المتفوق، في إطار علاقة تقابل ضدي مناقضة لعلاقة التقابل التناظري التي تميز الأنا في العلاقة التبادلية التناسلية»^(١٢).

وبقدر ما تؤول التناسلية الراشدية لقيام نمط واقعي وموضوعي من العلاقات مع العالم الخارجي وموضوعاته - ومن هنا تضامنها الذي سلفت الإشارة إليه مع نمو الملكات المنطقية - فإن القبتناسلية الطفلية، التي تتعاطى مع تخيلات وأوهام (صورة الكائن الكلي، صورة العضو التناسلي الواحد الكلي، الخ)، تنزع على العكس إلى إقامة نمط رمزي في التعامل مع العالم الخارجي. فهذا العالم يتجرد من صلابته الواقعية، الموضوعية، ليتحول بدوره إلى مادة هلامية قابلة للتشكل بشكل التخيلات والأوهام الناضجة على مسرح الذات النرجسية. وبعبارة أخرى، إن العالم يكف عن أن يكون عالم موضوعات ليصير عالم رموز. وهذه الرموز جنسية بالضرورة أو وثيقة الصلة على أي حال بالتصور الجنسي للعالم. أية ذلك أن الجنسية القبتناسلية نهمة، كتب عليها ألا تعرف الشبع أبداً. إذ أن المادة التي تتغذى بها - الأوهام - هي بذاتها مولدة للجوع. فهل يطفئ السراب العطش أم يزيده اعتماً؟

ومن منظور الرمزية الجنسية تقدم العلاقات بين الحضارات حقلاً فائق الخصوبة للترميز. فالتلاقي بين حضارتين غالباً ما يوصف بأنه تلاقح، والتلاقح غالباً ما يوصف بأنه خصب أو عقيم، وغالباً ما يجمع، كما في الإيديولوجيا السائدة عن الذكورة الحالة التي نحن بصدددها فإن قراءة هذا الفعل أصبح بأن توصف بأنها قبتناسلية منها بأنها تناسلية. فليس ما بين الحضارات - وهنا الشرق والغرب - تفاعل، أي علاقة تبادلية، بل امتلاك واستلاب. أي علاقة استحواذية. فالطرفان في هذه العلاقة ليسا شريكين يؤسس كل منهما ذاته على أنه طاقة ووفرة معاً، نقص وفيض معاً... نقص يتأمل ذاته في فيض الآخر وفيض يتأمل ذاته في نقص الآخر^(١٣)، بل هما بالأحرى عدوان يعتقد كل منهما أن تأثيره بالآخر خسارة له وتأثيره في الآخر كسب له، وأن فعله في الآخر تأكيد لذكورته المطلقة، أي لامتلاكه العضو الفالوسي الكلي الجنس، وأن انفعاله بالآخر إشهار لحرمانه من هذا العضو السحري، وعلامة دامغة بالتالي على تأنيثه وخصائه. ومن هنا ترزح علاقة التأثير والتأثر تحت وطأة إزدواجية وجدانية بالغة التوتر: فمن يحتل موقعه في القطب المؤثر يكن كمن يرتفع في النعيم، ومن يحتل موقعه في القطب المتأثر يكن كمن يقبع في الجحيم. «إن الذات القبتناسلية تكون ذاتها على أنها تسلسل دائري لامتلاك مطلق ينقلب إلى استلاب مطلق، في شبه دائرة يتعاقب فيها النعيم والجحيم الخياليان بلا انقطاع. أما التكوين التناسلي فلا يحتاج بالمقابل إلى جحيم أو نعيم، لأنهما كيانان خياليان. فمن خلال التناسلية تعرف الذات كيف تقبل نقص شيء ما بدون أن تشعر أنها مأخوذة في استلاب الجحيم، وتعرف في الوقت نفسه أنها تمتلك شيئاً ما بدون أن تعتقد أن جراء ذلك أنها تمتلك النعيم»^(١٤).

إن التصور الجنسي الطفلي الذي يغالي في تقييم العضو التناسلي المذكر ويهين من قيمة العضو التناسلي المؤنث، إذ لا يملك أن يتصور تبادل بين الذكورة - المترجمة إلى كلية قدرة - وبين الأنوثة - المترجمة إلى عجز وعنة - لا يملك كذلك، عندما يدرج الانتروبولوجيا الحضارية في مدونة رموزه، أن يتصور تفاعلاً أو تكاملاً بين الحضارات. فالحوار الوحيد الذي في مستطاعه أن يتخلله للحضارات هو حوار السيد والعبد: «حضارة مسيطرة وحضارة تابعة»، «المعلم الأبدى والتلميذ الأبدى»، «ابن رشد هو الرائد وأرسطو هو الذي يتبع»، «الفارابي هو الأصل وأرسطو هو الفرع»، الخ -

ويبقى السؤال: إذا كان جدل السيد والعبد هو جدل العلاقة الاستحواذية، أي جدل العلاقة القائمة

على أنوية مطلقة لا تصون الحياة إلا عبر تدميرها، ولا تعترف بالآخر إلا بهدف استلحاقه بامتلاكها، ولا ترمع طاقاتها على الحياة إلا من خلال الاستدماج الهدمي لطاقت الحياة عند هذا الآخر، فمن هو المسؤول عن إنتاج وإعادة إنتاج هذه العلاقة؟ أهو السيد أم العبد؟

إن السؤال بعد ذاته قد يبدو خارجاً عن موضوعنا، كما أن إشكاليته تبدو وكأنها تسلم بأمر واقع يناقض تعريف الإنسان بالذات من حيث هو طاقة حرة، ولكن الإجابة عن السؤال تبقى ضرورية لأن الأنثروبولوجيا الحضارية ليست علماً وصفاً خالصاً، بل هي أيضاً - أو يجب أن تكون - علماً غائياً. ناهيك عن أننا لسنا هنا بصدد حالة فردية، بل أمام نمط سيكولوجي معمم ورد فعل جماعي يمكن استقراؤه لا في الحالة العربية وحدها، بل كذلك، وفي أرجح الظن، من خلال علاقة الحضارة الغربية بجميع الحضارات والثقافات المخايرة لها. أية ذلك أن الحضارة الغربية، التي ما صارت عالمية من خلال التفاعل مع الحضارات والثقافات المخارجة لها بل من خلال استلحاقها بها، والتي ما وُجِدَت العالم إلا من خلال تقسيمه إلى متروبولات ومستعمرات بالأمس، وإلى مراكز وأطراف اليوم، أنتجت وما زالت تعيد إنتاج علاقات تلاق حضاري أصبح بأن توصف بأنها استحواذية تضادية منها بأنها تفاعلية تبادلية. فحينما مرت عجلة هذه الحضارة - وهي لم تترك مكاناً لم تمر به - تركت شعوراً بأن «العلاقات بين الثقافات أحادية الطرف، بالضرورة: «الأولى معطية منتجة مبدعة وهي الثقافة الأوروبية، والثانية مستقبلة مجدية فارغة خاوية وهي الثقافة غير الأوروبية»^(١٢٧). وإذا أخذنا بعين الاعتبار ملاحظة فرويد القائلة إن العقدة الأكثر تواتراً التي صادفها في ممارسته التحليلية النفسية هي عقدة الخوف لدى الذكور من التأنيث، فلنا أن نفهم لماذا يأخذ الدفاع ضد هذه العقدة شكل قلب للإشكالية الثقافية: فالخوف من الداخل والاستقبال من الخارج وفق النمط المؤنث المستوحى كان قدر الحضارة الغربية المنسوجة كل ماهيتها من الأثر الخارجي - ولا سيما العربي الإسلامي - بينما قامت الحضارة الغربية الإسلامية على مبدأ ذكوري خالص، غير مشوب بلونة الأنوثة، لأنها كانت في جوهرها «مرسلة» ولم تكن إلا عرضاً «مستقبلة». وإذا كانت الآلية قد انعكست بالنسبة إلى الثقافة العربية الحديثة، فهذا محض ظاهر خادع: فهي لم تتشكل بالحضارة الغربية إلا تشكلاً كاذباً، وحتى ما استقبلته بوساطة هذا التشكل الكاذب لم يكن على العموم إلا «إرسالية» سبق صدورهما عنها، وهو لا يتم عن لحظة تانيثية بقدر ما ينشأ بدورة حضارية جديدة وفق إيقاع فالوسي (نهضة بعد سقوط). وعلى كل حال، إن التأثير الغربي، حتى في حال التسليم بوقوعه، مخفوض القيمة والفاعلية سلفاً، مثله مثل كل ما هو مؤنث، لأن «التراث الغربي يمكن اعتباره، على ما يقول القدماء، من علوم الوسائل، لا من علوم الغايات»^(١٢٨).

لكن هذا القلب للإشكالية الحضارية، مهما أفلح في إنكار الواقع أو تنكيهه، لا يفلح في إخفاء الأصل النفسي الذي يصدر عنه: فهو محض تعبير عن تفعيل عقدة الخصاء ونتيجة له. فإذا كانت «عقدة الخصاء تتفعل في كل مرة يحيا فيها الفرد، أذكر أن كان أم أنثى، تجربة من تجارب «عدم الملك»^(١٢٩)، فلا غرو أن تكون الحضارة الغربية مصدر تفعيل دائم لعقدة عدم الملك الأولى التي هي عقدة الخصاء، ما دامت قد نصبت نفسها مصدر كل علم، وما سواها من حضارات تعيش عليها، وتنتظر منها النظريات والمذاهب، خالقة بهذا الموقف «انحراف الحضارات غير الأوروبية كلها، وانحسارها عن واقعها، وبتروها من جذورها، والارتباط بالحضارة الأوروبية والدخول في فلكها»، مما جعل «بلغة هيجل... كل حضارة مغترية، خارج نفسها، مرتبطة بشيء خارج عنها»^(١٣٠). علماً بأن جريرة الحضارة الغربية في الحالة العربية الإسلامية مضاعفة، فمع أنها «بنيت» الحضارة العربية الإسلامية فإنها استخدمت سلاحها - وهو بالطبع سلاح مستعار نسبته من الأضالة كتسبة العضو المزدرع - أي كتسبة العضو الاصطناعي إلى الفالوس الحقيقي - أول ما استخدمته في طعن من أعارها إياه: «الامة الأم... الامة الإسلامية... قدمت له [للغرب] العلم والحضارة أثناء الحروب الصليبية وبعدها، فقبلها بعد ذلك بالغزو والاحتلال والسيطرة. علمتهم الامة الإسلامية الرماية، فلما اشتدت سواعدهم رموها»^(١٣١).

ومرة أخرى تفرض الموازنة مع معطيات علم النفس نفسها. «إن نضج الإنسان معناه الانتقال من

العلاقة الاستحواذية والمجاعة التدميرية القبتناسلية إلى المرحلة التناسلية باعتبارها غريزة جنسية مرتبطة بعلاقة تبادلية. وهذه سميورة لا تتم إلا إذا تم إشباع الغريزة الاستحواذية إشباعاً كافياً بفضل اكتمال عملية النمو. والحال أن سلوك الحضارة الغربية، الذي يتخذ هو الآخر شكلاً استحواذياً مسرفاً، يخلق موقفاً لا يساعد الحضارات والثقافات غير الغربية على تجاوز أزمة نموها أو على لام شفتي الجرح الانتروبولوجي. فبالأسس كانت الحضارة الغربية مصدر الام مادية ومعنوية تند عن الوصف بالنسبة إلى بقية العالم الذي تحول إلى مستعمرة لها. واليوم ما يزال المنطق الحديدي لهذه النزعة الاستنزافية، التي من شأنها أن تعيد إلى ما لا نهاية إنتاج إشكالية المراكز / الأطراف، ساري المفعول وإن يكن تلبس شكلاً اقتصادياً أكثر عقلانية وأكثر إخفاء لعلاقة العنف العاري التي حكمت إشكالية المترولوجيات/ المستعمرات. ناهيك عن أن هذه الأنانية الاقتصادية^(١١) غالباً ما تقتنر بفزعة استعلانية تصل إلى حد العنصرية السافرة أحياناً وتحتجب أحياناً أخرى خلف خطاب علموي. وبدون أن ندخل في مزيد من التفاصيل ليس هنا سياقها نستطيع أن نخلص إلى الاستنتاج بأن الحضارة الغربية، الموسومة هي الأخرى - وربما أكثر من كل حضارة أخرى - بميسم الغريزة الاستحواذية، تخلق بالنسبة إلى الحضارات والثقافات المغايرة لها والمنجرفة في فلكها موقفاً لا يساعد شرائحها المثقفة على تجاوز ردود الفعل الطفلية، وحتى العصبانية، التي ما تزال تميز أطروحاتها المكرورة، العظمائية والمنقطعة الصلة بواقع الأشياء، في مجال فلسفة الحضارة والتلاقي بين الثقافات. والحال أنه كما أن العزوف عن كلية القدرة والاتجاه نحو طريق الواقع يفترض حدثاً واقعياً مخارجاً للطفل، يتمثل بتكوين الأسرة باعتبارها مجال ثقة، وبـتلبية الوالدين الفعلية لحاجات الطفل بما ييسر نموه البدني والثقافي^(١٢)، كذلك فإن الانتقال من الأطروحات الهذائية الطفلية التي تعتبر فلسفة الحضارة مجرد مجال للتنازع والاستئثار إلى أطروحات واقعية راشدة تتأول تلاقي الثقافات على أنه عملية تفاعل متبادلة يفترض بدوره محدثاً واقعياً مخارجاً يتمثل بتكوين أسرة للبشرية جمعاء، تعيد تأسيس «حوار الحضارات» من منطلق الشراكة والتكامل وتبني بين الثقافات المتلاقية «مجال ثقة» ييسر لها عبور «الهوة» الحضارية، واستكمال عوامل نموها، والانعتاق من أسر الترميز الجنسي بتبنياته الطفلية المانعة للنمو. وبديهي أن المبادرة في هذا المجال تعود إلى الحضارة الغربية لأنها هي التي حفرّت تلك «الهوة» لأنها هي وحدها التي تملك في المرحلة الراهنة القدرة المادية، التقنية والمعرفية، لد الجسور فوقها ولوصل ما انقطع في جغرافية العالم وتأريخه .



- (١) في : شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٣.
- (٢) حسن حنفي ، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٠)، ص ١٥٣. وسنلاحظ بالمقارنة أن أوروبا خرجت فعلاً من مركز الثقل العالمي لصالح الجبار الأمريكي. ولكن المنطق الانتقائي، المتجسد في الزمن والمجد له، لا يستطيع أن يقرأ تحولات التاريخ. هذا فضلاً عن أن مفروض أوروبا تم على يد «آخر» آخر.
- (٣) في : الوحدة، العدد ٦، ص ١٣٥.
- (٤) في : اليسار الإسلامي (كانون الثاني / يناير ١٩٨١)، ص ٢١.
- (٥) في : شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤١. وبالمقارنة، لقد حرصنا دوماً على تحاشي الإسراف والغلو والتعسف في تطبيق المذهب الذي التزمناه. ولكن لنا أن نلاحظ أن من الانجازات الأكيدة لهذا المذهب كشفه في مجال تأويل الدلالات اللاشعورية للرموز واللغة الرمزية. والحال أن «الإشعاع»، كما هو معروف في أدبيات التحليل النفسي، هو رمز فالوسي بامتياز. ومن هذا المنظور نفسه يمكن أن يُقهر «التحجيم» - أي «الرد إلى الصدود الطبيعي» - على أنه فعل خصاء مضاد أو أولية دفاع ضد مصدر التأنيث والخصاء الذي يتمثل بالانتشار أو التعلق الفالوسي للآخر.
- (٦) حسن حنفي، دراسات إسلامية (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٩١.
- (٧) انظر لاحقاً نقده للاشعرية مثلاً.
- (٨) في : اليسار الإسلامي، ص ٣٤ - ٣٧.
- (٩) لنستحضر في آذاننا، ولو في اتجاه مضاد، نظرية بيير بورديو في وظيفة الثقافة من حيث هي «رسمال رمزي».
- (١٠) علماً بأن التأويل وإعادة التأويل فن عصابي بامتياز.
- (١١) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٤٢.
- (١٢) حسن حنفي، دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ٤٠٧ - ٤١٧.
- (١٣) المصدر نفسه ص ٤٠٢.
- (١٤) الموضوع نفسه.
- (١٥) حسن حنفي ، من العقيدة إلى الثورة، مج ٢: الإنسان الكامل (الوحدانية)، ص ٦٠٠.
- (١٦) المصدر نفسه، مج ١، ص ٤٠.
- (١٧) في : حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٠٧ - ٢٦٣.
- (١٨) حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣)، ص ١١٩.
- (١٩) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٦١.
- (٢٠) الإشارة هنا إلى رسالتيه بالفرنسية اللتين تقدم ذكرهما، وكذلك إلى رسالته الثالثة : مناهج التفكير، محاولة في علم أصول الفقه Les Méthodes D'exégèse: essai sur la science des fondements de la compréhension (Le caire: organisation générale des imprimeries gouvernementales, 1965). باتسامها الثلاثة عن الشعور التاريخي والشعور الفكري والشعور الفعلي، علماً بأن تعريف الفينومينولوجيا عنده هو علم التجارب الشعورية.
- (٢١) في : شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٥.
- (٢٢) حنفي ، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٤٨٩.
- (٢٣) في : اليسار الإسلامي، ص ٩٧.
- (٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٧.
- (٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٠ و ٢٩.
- (٢٦) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٩٣.
- (٢٧) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٢٣١.
- (٢٨) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١١٧.
- (٢٩) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٢٣١.
- (٣٠) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٢.
- (٣١) حسن حنفي، الحركات الإسلامية في مصر (بيروت: المؤسسة الإسلامية للنشر، ١٩٨٦)، ص ١٩.

المثقفون العرب والتراث

- (٢٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٧.
- (٢٣) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٧٩.
- (٢٤) الموضوع نفسه. وبطبيعة الحال، وعملاً دوماً بقانون القلب إلى الضد من قبيل التعويض، فإن مؤلفنا لن يتربد في نصوص أخرى، وانطلاقاً دوماً من تأليه العقل، في قلب هجائه إلى حبيب وفي القول: «الإسلام دين العقل، وذلك بضم القرآن الكريم (ذكر العقل في القرآن ٤٩ مرة) والحديث ويجمع الأمة وري العقلاء. وقد قامت الحضارة الإسلامية كلها على العقل... حتى أصبح الفيلسوف مرادفاً للمسلم، والإسلام مرادفاً للفلسفة» (دراسات فلسفية، ص ١٩٩ - ٢٠٠).
- (٢٥) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٧٩.
- (٢٦) حنفي، المصدر نفسه، ص ٢٧٩.
- (٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٤ - ٢٥.
- (٢٨) حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣)، ص ٦١.
- (٢٩) انظر بهذا الصدد أعمال سمير أمين الأخيرة التي تعيد، على العكس، دمج الثقافة اليونانية بالجناح الشرقي والجنوبي للبحر الأبيض المتوسط.
- (٤٠) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٥٠.
- (٤١) المصدر نفسه، ص ٨٠.
- (٤٢) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٤٠٩.
- (٤٣) لنا عودة إلى هذا «الأخذ اللغوي».
- (٤٤) وكان الاتجاه الصوري يحد ذاته والنظرية الاستشرافية يحد ذاتها لا يبدئان بأي دين لافلوطينا.
- (٤٥) عدا هذا الإسقاط «الماركسي» على ابن رشد وتحويله إلى مفكر ذي نزعة جماعية، فإن تخريج حسن حنفي لقول ابن رشد بخلو النفس الكلية لا يطلع في حجب الحقيقة العديدة التي تقول إن مفهوم النفس الكلية كان فعلاً مفهوماً يونانياً ولم يكن قط مفهوماً إسلامياً. وسوف يقر حسن حنفي في نص لاحق بأن مفهوم خلود العقل الفعال والنفس الكلية وريته البيئة العربية عن الحضارات المجاورة، وبأن الإسلام ساق على العكس «البراهين العقلية والحسية لإثبات خلود النفس الفردية» (التراث والتجديد، ص ١١٩).
- (٤٦) حنفي، التراث والتجديد، ص ٧٨.
- (٤٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٢٣.
- (٤٨) المصدر نفسه، ص ١٦٠.
- (٤٩) المصدر نفسه، ص ١١٧.
- (٥٠) المصدر نفسه، ص ١٦٠.
- (٥١) المصدر نفسه، ص ١٢٢.
- (٥٢) المصدر نفسه، ص ١٢٧.
- (٥٣) المصدر نفسه، ص ١٥٤.
- (٥٤) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
- (٥٥) المصدر نفسه، ص ١١٥. ولنا أن نلاحظ هنا أنه إذا كانت البحوث الأسنوية الحديثة قد أثبتت فصلاً ارتباط المنطق باللغة، فإن هذا الارتباط لا يلغي - بالمقابل - الاستقلال الذاتي للمنطق عن اللغة. ولهذا فإن القول بأن المنطق الأرسطي مرتبط باللغة اليونانية لا يعود صحيحاً كل الصحة عندما يقال إنه مرتبط بها وتسامها. أضف إلى ذلك أن المقدمة التي بنى عليها حسن حنفي محاكمته - ارتباط المنطق باللغة - كانت تقتضي منه أن يتكلم عن منطق عربي، لا عن منطق إسلامي. فقله: «نظراً لارتباط اللغة بالمنطق تظهر بعض جوانب المنطق الإسلامي في الاستدلال عند ابن رشد» (الموضع نفسه) غير مستقيم منطقياً، لأن الإسلام دين وليس لغة.
- (٥٦) فيلوسوفياً باليونانية: حب الحكمة.
- (٥٧) تستغرق هذه المحاكمة - ونحن لا نتربد في استعمال هذا الوصف - ١٩ صفحة من أصل ٥٢ صفحة.
- (٥٨) لا شك أن الإسلام دين عابر للقوم، ولكنه ليس نافعاً لها. فليس القرآن هو القائل: «وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا»؟
- (٥٩) من الحق أن الحضارة العربية الإسلامية قامت على أساس ديني، ولكنها لم تلغ، وما كان لها أن تلغي التمايزات القومية واللغوية، وإلا كيف كان لحسن حنفي نفسه أن يتحدث في الموضوع نفسه عن «قيام الدولة الأموية على الجنس =

- العربي، والدولة العباسية على التوالي من الفرس، والدولة العثمانية على التركة؟ (دراسات إسلامية، ص ٢١٥).
- (٦١) خلط بين اللغة الفطرية واللغة المكتسبة. فإن يتعلم الفارسية شيء وأن يتعلم اليونانية أو الهندية شيء آخر، مثله في ذلك تماماً مثل العربي الذي يتعلم الفارسية أو اليونانية.
- (٦٢) إذا صح ذلك - وعندها أتت صمغ - فكيف أجاز حسن حنفي لنفسه أن يقرأ التاريخ العلائقي للحضارة العربية الإسلامية على أنه تاريخ انقلاق؟.
- (٦٣) للتوكان «ارتباط المنطق باللغة كثنياً لتكريس قيلم منطق «إسلامي» في مواجهة المنطق اليوناني، وهذا على الرغم من أن المنطق، في مدّاه على الأقل، تجريدي وعابر للغة. ومن هذا المنظور أيضاً نوه حسن حنفي بإقدام ابن رشد، في شرحه لكتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو، على حذف كل ما هو مرتبط باللغة اليونانية نظراً لارتباط الفكر باللغة ونظراً لاختلاف اللغة العربية عن اللغة اليونانية واختلاف الفكر الإسلامي عن الفكر اليوناني» حنفي، (دراسات إسلامية، ص ١٨٤). ولكن في النص الذي نحن بصدده الآن تتقلب الآية: فالارتباط بين الفكر واللغة مفكوك، واللغة مكفولة عن العمل، وهوية الفكر باقية على حالها سواء كتب الفكر بالعربية أو الفارسية أو التركية.
- (٦٤) الإشكالية هنا مغلوطة، والسؤال الصحيح هو التالي: هل ينتمي التراث الإسلامي المكتوب بالفارسية إلى الحضارة العربية الإسلامية أم بالأحرى إلى الحضارة الفارسية الإسلامية؟ وكذلك القياس في التراث الإسلامي المكتوب بالتركية أو الأفغانية أو الأردية.
- (٦٥) علماً بأن السهروردي نفسه يصرح بأن إحياء بعض هذا التراث هو مقصده وكان في الفرس أمة يهدون بالحرق، وبه كانوا يعدلون حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس، قد أحيينا حكمهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله في الكتاب المسمى بحكمة الإشراق (نقل عن: دراسات إسلامية، ص ٢٢٢).
- (٦٦) في الوقت الذي ينفي فيه حسن حنفي المصدر الفارسي للغة النور يورد الشواهد التالية التي تتلخظ بالعكس المحض : يقول السهروردي: «والنار ذات النور شريفة لنوريتها، وهي التي اتفقت الفرس على أنها طلسم أربيهشت، وهو نور قاهر فياض لها... ويقول السهروردي عن نور الأنوار: وربما سماه بعض الفهلوية بهمن (وهو الملك). وكذلك في حديث عن الأنوار: «والأنوار التي شاهدها هرمس وأفلاطون، والأشياء المبنوية بتابعي الخرة، والرؤى التي أخبر عنها زرادشت، ووقع خلصة الملك الصديق كيخسرو إليها، فشاهدها. وحكام الفرس كلهم متفقون على هذا، حتى أن الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت سموه خرداد، وما للأشجار سموه مرداد، وما للنار سموه أربيهشت، وهي الأنوار التي أشعل إليها أتباتفلس وغيره... ويقول كذلك : «ويحصل من بعض الأنوار القادرة وهو صاحب طلسم النوع التاطق - يعني جبرئيل عليه السلام - وهو الأب القريب من عظماء رؤساء الملكوت القادرة، ران نجش، روح القدس، وأهب العلم والتأييد، معطي الحياة والفضيلة، على المزاج الآتم الإنساني، نور مجرد، وهو النور المنصرف في الصباهي الأتمية، وهو النور المدبر الذي هو أسفهد الفاسوت، وهو المشرع إلى نفسه بالآتمية» (دراسات إسلامية، ص ٢١٨ - ٢١٩).
- (٦٧) لنستذكر بلا تعليق قول السهروردي نفسه : «وإدعنا علم الحقيقة كتابنا المسمى بحكمة الإشراق أحيينا فيه الحكمة العتيقة التي ما زال أئمة الهند وفارس وبابل ومصر وقدماء اليونان يدورون عليها ويستخرجون منها حكمهم، وهي الخفية الأتية» (نقل عن: حنفي، دراسات إسلامية ، ص ٢٢٦).
- (٦٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢١٤ - ٢٢٥. ولنفرض رغماً عن كل شيء، أن السهروردي كان فعلاً مفكراً إسلامياً «مخلصاً»، نشأ في بيئة إسلامية مخلصه، ووضعت مشكلة إسلامية مخلصه، هي مشكلة وحدة المنهج. فهل وحّد السهروردي فعلاً المناهج الإسلامية؟ وهل تجسدت وحدة المناهج هذه في حكمة الإشراق ؟ بل هل عرضت حكمة الإشراق أصلاً لمشكلة وحدة المناهج؟ هنا أيضاً ندع حسن حنفي يرد على حسن حنفي ويفند في الختام كل دعووى مقدمات: «ولكن ماذا عن حكمة الإشراق ؟ هل استطاع السهروردي أن يحقق مشروعه وهو وحدة المنهج والذوق...؟ أم ظل ثنائياً... الحقيقة أن السهروردي ظل كائن سينا ثنائياً... فهو منطقي من ناحية يعتمد على العقل والبرهان في نقده للمنطق الأرسطي... ثم هو إشراقي من ناحية أخرى يحطين تصوراً للعالم كنور وإدراجات العالم كدرجات من النور... ظلت الحكمة في جانب الإشراق في جانب آخر، أو ظل الفكر في الفكر، والوجود في الوجود، ولم يستطع إقامة الوحدة الحقيقية الباطنية بين المنطق والوجود. لم يعطينا السهروردي منطقاً إشراقياً... وكنا نود أن نعلم ما هو منطق الإشراق ؟ وهل للإشراق منطق أساساً؟ وكيف يمكن عمل منطق للإشراق، والإشراق بطبيعته لا يخضع لقواعد المنطق، بل هو أساساً معرفة كشفية تنبذ عن العقل ولا تحدث إلا بالذوق...؟ وفي الحقيقة إن الطابع النظري في حكمة الإشراق غالب على الطابع المنهجي، وإنها أقرب إلى الفلسفة منها إلى المنهج. فالمنهج له أصوله وقواعده ومشاكله وتطبيقاته، ولكن حكمة الإشراق لم تدرش لمشكلة المنهج إلا في مقدمة المصنف التي يتحدث فيها السهروردي عن أسبقية الحدس على

= البرهان، وأولوية التجربة الروحية على عرضها الفكري... ويظل القسم الأعظم من فلسفة الإشراق، حتى في الجزء الأول من المنطق الإشراقي، نظرياً خالصاً (حقيقي، دراسات إسلامية، ص ٢٥٦ - ٢٥٨). واستكمالاً لرقصة المتناقضات هذه يتعين أن نشير إلى أن حسن حنفي كان صرّاف الإشراق بأنه «منهج»، وأقام موازنة بين «المنهج الإشراقي والمنهج الفيتويميولوجي»، وكذلك بين «المنطق الإشراقي والمنطق الترنسندنتالي»، متهماً المستشرقين بأنهم هم الذين يقللون من أهمية الجانب المنطقي في حكمة الإشراق ويركزون على الجانب الكوني، في حين أن الجانب المنطقي هو الذي يعرض لوحدة المنهج (حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٤٠).

(٦٨) في: الميسال الإسلامي (كانون الثاني/ يناير ١٩٨١)، ص ٢٤. وفيما يتعلق بالعقل والحرية تحديدًا باعتبارهما الاتجاهين الرئيسيين للوعي الأدبي والمستوردين، بالترجمة عن الحضارة العربية الإسلامية، فمن الممكن أن نلاحظ من جهة أولى مع محمد أركون أن «فعل عقل» ورد في القرآن تسعاً وأربعين مرة بدون أن يرد مرة واحدة لفظ «العقل» (انظر محمد أركون، الفكر العربي، ط ٣، سلسلة «ماذا أعلم؟» (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٨٥)، ص ٦١ - ٦٢). العنوان بالفرنسية: La Pensée Arabe. أما فيما يتعلق من الجهة الثانية، بمفهوم «الحرية»، فلنا أن نلاحظ مع فرانز روزنتال أنه إذا كان العرب عرفوا لفظ «الحر» منذ جاهليتهم، فإن لفظ «الحرية» لم يظهر لديهم إلا متأخراً، وأبداً من القرن الرابع أو الخامس الهجري. ومعادلة التأثير والتأثير هنا تكاد أن تكون معاكسة تماماً لما يذهب إليه حسن حنفي، إذ أن «العربية» لم تعرف مصطلحاً يستخدم استخداماً عالياً للتعبير عن كل ما يحمله مفهوم الحرية من سعة، حتى جاء التأثير الغربي في مطلع العصور الحديثة فأعطى معنى جديداً لكلمة الحرية القديمة (انظر فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام، ترجمة معن زيادة ورضوان السيد (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٨)، ص ٢٤).

(٦٩) في: شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٢.

(٧٠) في: الميسال الإسلامي، ص ٢٥. من منظور محاولة مماثلة لبناء ما قد يصح وصفه بأنه «علم اقتصاد حضاري» على قاعدة من المصطلحات الماركسية المحوّرة أو المعاد توظيفها، يؤشر أنور عبد الملك أن يستخدم بدل «التراكم الحضاري»، أو بالتوازي معه بالأحرى، تعبير «فائض القيمة التاريخي».

(٧١) ربما كان ينبغي المزيد من التخصيص والمقول: «ما من شيء حسن فيها»، إذ لا أحد يماري في أن الحضارة الغربية أبدعت أشياء من عنديتها، ولكنها تتعيباً في هذه الحال هي كل الأشياء «غير الصنة».

(٧٢) في: شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٢.

(٧٣) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٠٠.

(٧٤) في المسيحية فقط يكون التناقض بين العقل والإيمان «جوهرياً»، أما في الإسلام فلا شيء في الإيمان لا يقوم على العقل، ولا شيء في العقل، يناقض الإيمان. فإذا ما حدث تناقض بينهما في ذهن الفيلسوف فإنه يكون تناقضاً ظاهرياً محضاً (حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٦).

(٧٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٧.

(٧٦) في الواقع، لدينا نص آخر يضيء في الخلط إلى حد تفريغ الاتحاد على أنه إيمان، ولكن مع الإقرار هذه المرة بأن الاتحاد مقولة غربية منقطعة الصلة جينيبولوجياً بالتراث العربي الإسلامي: «إن مقولات الإلهاد والعلمانية التي نشأت في حضارات أخرى ورفضها تراثنا القديم وبعض الحركات الإسلامية الحديثة هي في صميمها التجديد الذي هو مضمون تراثنا القديم، بمعنى الاتحاد في الحضارة الغربية يعني الإيمان في تراثنا القديم» (حنفي، الفرائد والتجديد، ص ٥٣).

(٧٧) لسنج، في: تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتطبيق حسن حنفي (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ١١١.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٧٩) في: الميسال الإسلامي، ص ٤٧.

(٨٠) لسنج، المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٨١) المصدر نفسه، ص ١١١ - ١١٢.

(٨٢) في: الميسال الإسلامي، ص ٢٥.

(٨٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠٢ - ١٠٣. هذه النزعة الخلطية، التي تسمي الأشياء بغير أسمائها أو حتى بعكس أسمائها، فلا تتهيب أن تعتمد ضبط أسانيد الرواية ونقلها للكتب المقدسة، تأخذ شكلاً قسماً عندما تماهي بين تفسير الكتب المقدسة وتقديمها في النص التالي: «لم يحدث التنوير الإسلامي عن طريق الشك في صحة الكتاب، فالكتاب وثيقة صحيحة تاريخياً بمقاييس النقد التاريخي، بل عن طريق مناهج التفسير» (لسنج، في: تربية الجنس البشري) =

ص ١١٢). ولنتخيل كم كان علماء التفسير أو الحديث المسلمون سيئسمون بالله فيما لو وجد من يلقيهم في زمانهم بدفتاد الكتب المقدسة! وعلى كل، وجرياً على مألوف عاداته، فإن حسن حنفي هو نفسه أول من ينكر في نص لاحق أن يكون ضبط أسانيد الرواية نقداً، ولا حتى معرفة تاريخية: «إن التواتر يعطي لخبيراً وأقوالاً وإفعالاً، ولكنه لا يعطي معرفة وتحليلاً لحوادث التاريخ ودلالاتها وقوانينها. لا تأتي المعرفة التاريخية من التاريخ، بل من قال يقول أي من شخص ورواية، عن طريق السند، وما يأتي ليس فكرة جديدة أو قانوناً تم اكتشافه، بل قولاً ماثوراً معروفاً منقولاً حرفاً بحرف وإلفاً بلغظه (حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٢). وفي لفظة تالية من النص نفسه يفلو في نقد «نقد الرواية» إلى حد اتهامه بالاشكالية والخارجية لأن الشعور التاريخي الذي صدر عنه مكان شعوراً ناقلاً وليس مبدعاً، لا يصيغ قوانين حركة التاريخ بل ينقل الرواية من الآن إلى الذاكرة إلى اللسان، من السماع إلى الحفظ إلى الأداء، ناهيك أصلاً عن أن «مناهج الضبط والتحقيق من صدق الرواية لم تستطع منع الوضع وتحريف الصحيح» (المصدر نفسه، ص ٢٢٥). وفي نص آخر ينفي حتى صفة العلم عن مناهج «النقد التاريخي» عند القدماء لأنها لم تتشأ بدافع الشك، بل بدافع الحرص على صحة النصوص». ومن ثم فهي «علوم أقرب إلى التقديس والاحترام وأقرب إلى الإيمان الديني منها إلى البحث الأكاديمي المصروف. فكتب الحديث مثل البخاري، تقرأ عادة للتبرك ولدرء الأخطار وجلب المنافع، وكتب التفسير مثل «الطبري» تحظى من الاحترام بقدر لا يسمح بالمناقشة والحوار. وكتاب «الأم» للشافعي أو «موطأ» الإمام مالك أو «مسند» الإمام ابن حنبل مواطن للتصديق ومصادر للمعرفة، وسيرة ابن هشام تتحد بشخص النبي ولا يجوز المساس بها» (حنفي، دراسات فلسفية، ص ٥٥).

- (٨٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٢.
- (٨٥) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١١٥.
- (٨٦) في: شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٢.
- (٨٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٩.
- (٨٨) المصدر نفسه، ص ٩٧-٩٨.
- (٨٩) المصدر نفسه، ص ٩٨.
- (٩٠) الموضع نفسه.
- (٩١) المصدر نفسه، ص ١٠١.
- (٩٢) أي فكر أرسطو.
- (٩٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١١٢.
- (٩٤) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٠٧.
- (٩٥) في: شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٢.
- (٩٦) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١١٧.
- (٩٧) في: شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٢.
- (٩٨) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٧٥.
- (٩٩) في: شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٥.
- (١٠٠) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٨٨.
- (١٠١) المصدر نفسه، ص ٢٩٥.
- (١٠٢) في: شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٣.
- (١٠٣) حنفي: التراث والتجديد، ص ٥١.
- (١٠٤) المصدر نفسه، ص ٨٠.
- (١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٥٤.
- (١٠٦) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٢٦.
- (١٠٧) المصدر نفسه، ص ١٩٤.
- (١٠٨) المصدر نفسه، ص ١٢٦.
- (١٠٩) حنفي: التراث والتجديد، ص ٧٠.
- (١١٠) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٥٦ - ١٦٠.
- (١١١) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مادة هـ بنجلار (يعني: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤)، الجزء الثاني، ص ١٢.

المثقفون العرب والتراث

- (١١٢) أوسفالة شينغلر، **أفول الغرب**، رسم مورفولوجيا في التاريخ الكوني، العنوان بالفرنسية: *Le declin de l'occident*، ترجمة الفرنسية بقلم م. شازروت (باريس: منشورات غاليمار، ١٩٤٨)، الجزء الثاني، ص ١٧٢.
- (١١٣) الموضوع نفسه.
- (١١٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.
- (١١٥) مثلاً في حنفي: دراسات إسلامية، ص ٢١٦، وفي: **التراث والتجديد**، ص ١٤٢.
- (١١٦) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢١٦.
- (١١٧) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٦١.
- (١١٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٧.
- (١١٩) بهذا المعنى لا يجانب حسن حنفي الحقيقة عندما يقول إنه منذ أن قرأ «الاصطلاح» لأول مرة وعرفه بالمصادفة وهو يصعد قراءة كتاب عبد الرحمن بدوي عن شينغلر وهو يستعمل للفظ «دون تطبيق نظرية اشينجلر أو غيره».
- (١٢٠) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ١٤٢ - ١٤٣.
- (١٢١) المصدر نفسه، ص ٨٠ - ٨١، وبالطبع، يتفق لحسن حنفي، على عهدنا به، أن يناقش نفسه بنفسه حتى في هذا المجال. أفليس هو القائل في تعريف آخر لظاهرة التشكل الكاذب: «هي ليست مجرد ظاهرة شكلية، إذ بالتخلي عن اللفظ القديم البالي الذي لم يعد قادراً على التعبير وبإستعمال اللفظ الجديد تظهر معانٍ جديدة وأبعاد لم تكن معروفة (حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢١٦)؟».
- (١٢٢) سبق لحسن حنفي نفسه، كما رأينا، التنديد بالمفاضلات التي من هذا القبيل.
- (١٢٣) في: **الميسار الإسلامي**، ص ٢٤. ولنا أن نلاحظ أن حديث حسن حنفي عن «الدين» المسيحي «الوحي» الإسلامي يدخل ضمن إطار المفاضلة إياه لأن لفظ «الوحي» لفظ ناطق بالمثالية وذو جده لم يتأكله البلب وكثرة الاستعمال، بينما لفظ «الدين» بالمقابل لفظ تقليدي لا يؤدي وظيفته في الإيمسال وقاصر عن أداء المعنى ومثقل بدتاريخ طويل من المعاني الزائدة عليه، ويشير إلى التاريخ أكثر مما يشير إلى الوحي» (حنفي، **التراث والتجديد**، ص ٩٨).
- (١٢٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١١٤.
- (١٢٥) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٥٦.
- (١٢٦) المصدر نفسه، ص ٦١.
- (١٢٧) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ١٢.
- (١٢٨) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ١٥٢.
- (١٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٦.
- (١٣٠) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٦١.
- (١٣١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٥٨.
- (١٣٢) المصدر نفسه، ص ٩١.
- (١٣٣) المصدر نفسه، ص ١١٥.
- (١٣٤) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ١١٠.
- (١٣٥) فرانكفورتري، **الثقافة والجنس** (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٨٠)، ص ١٥.
- (١٣٦) في: شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٢.
- (١٣٧) لا ينبغي حسن حنفي نظرياً احتمال قيام تدي و مساواة بين الحضارات، ولكنه يضيف هنا أيضاً القول: «أظن أن ذلك مجرد تعبير عن نوايا صادقة، ولكنه لن يتم من الناحية العملية».
- (١٣٨) فورناري، **الثقافة والجنس**، ص ٣٠٦.
- (١٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٥.
- (١٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.
- (١٤١) المصدر نفسه، ص ١٧.
- (١٤٢) المصدر نفسه، ص ٨٤.
- (١٤٣) المصدر نفسه، ص ١٤٨.
- (١٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.
- (١٤٥) الموضوع نفسه.

- (١٤٦) حنفي، التراث والتجديد، ص ٨٠.
- (١٤٧) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٣٤.
- (١٤٨) فورتاري، الثقافة والجنس، ص ١٤٥.
- (١٤٩) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ١٤-١٥.
- (١٥٠) في: اليسار الإسلامي، ص ١٦٢.
- (١٥١) غالباً ما تبرر هذه الأنانية عقلانياً بتأسيسها على الحاسبة. ولكن الحاسبة، بصرامتها العقلانية الظاهرة، قد تخفي بعد ذاتها دوافع سيطرة واستحواذ من النمط الشرجي كما تصفه أدبيات التحليل النفسي، وبخاصة إذا كانت جزئية. وذلك هو، في اعتقادنا، واقع الحاسبة الغربية إلى حد ما على الأقل. فلو كانت عقلانية وكلية حقاً لكان يفترض فيها أن تأخذ بعين الاعتبار، في بنود ميزانيتها التاريخية، جملة ما تدين به للشعوب المستعمرة سابقاً من فائض قيمة جرى (ويجري) نهبه منها وكان له، بالنسبة إلى الغرب، دوره الأكيد في اختصار مرحلة التراكم الابتدائي. وكما جرى التعويض من قبل ألمانيا على اليهود الذين وقعوا، سلالياً، ضحية الاضطهاد النازي، كذلك يمكننا تصور احتمال تعويض جماعي تدفعه البلدان المتقدمة للبلدان المتخلفة سداداً لذلك الدّين التاريخي، وهذا بدون أن نتكلم عن ديّات، الملايين والملايين من الضحايا البشرية للاستعمار.
- (١٥٢) فورتاري، الثقافة والجنس، ص ١٦٤.



إن التخيل الذي يكمن وراء فكرة التطهريّة الحضارية - التي تتلبس هنا طابعاً وسواسياً تجوز معه قراءتها على أنها مجرد مكافئ على مستوى الثقافة لهاجس النظافة والاعتقال في التشكيلات الارتجاعية العصبانية ذات الأصول الشرجية - هو تخيل كلية القدرة. فوحده من يتوهم القدرة في ذاته على إيجاد ذاته من ذاته يستطيع أن يستغني - بالوهم طبعاً - عن الآخرين الذين يقرأ وجودهم في هذه الحال على أنه انتقاص لوجوده وحدّ لcliffe قدرته، وهذا في العلاقات ما بين الحضارات كما في العلاقات مع الناس. والحال أن تخيل كلية القدرة - كما دلت مباحث بيلا غرونبرغر وإريك فروم وجيرار مانديل وجانين شاسفيه سميغل وفرانكو فورناري - هو تخيل أموي، أي تخيل مرتبط بالطور العظمي والفردوسي للجنين في رحم أمه. ولكن كلية القدرة ليست هي الماهية الوحيدة أو المظهر الوحيد للتراث العربي الإسلامي في منظار حسن حنفي. فصحیح أن هذا التراث قد تبدى لنا حتى الآن، ومن مطل التطهريّة الحضارية، وكأنه هو «الموجود الأول» الذي لا قبل قبله والذي لا بعد إلا بعده، أو كأنه هو «الموجود الكلي» الذي منه يمتد كل موجود وجوده والذي «تستطيع أن تجد فيه كل ما تريده» بما يغنيك عن اللجوء إلى الآخر، ولا سيما إذا كان هذا الآخر غربياً / غريباً يحمل اسم «هيفل أو ماركس أو فيورباخ». ولكن إلى جانب هذا الوجه الكلي والمجمل، ثمة للتراث وجه جزئي ومفصل يقع من الأول على طرفي تقبض. فذلك التراث الذي أطلق الأمة في دورة حضارية كبرى، والذي كان حتى للحضارة الغربية، أي الغربية، البذرة التي اتاحت لشجرتها أن تضرب جذورها في «محور التاريخ» وفي «مركز الثقل العالمي» وأن تمد أغصانها وأوراقها فيئاً للعمورة بأسرها، ذلك التراث عینه يتكشف عن أنه كان، في بعض مساحله على الأقل، وفي بعض أجزائه على الأقل، الجرثومة التي جعلت مخير أمة أخرجت للناس تنتهي إلى مثل ما انتهت إليه من استعمار وخلف.

وبالفعل، لقد كان كل ظننا حتى الآن أن تراث الأمة هو أثنى ما بحوزتها، لأنه «روحها» و«مصدر قوتها الرئيسية» و«محرك جماهيرها» ومحوّلها «من الكم إلى الكيف» ومغبرها إلى المعاصرة عبر الأمصال، من حيث أنه «هو الحارس للذات، وسبب وجودها ويقائنها، والضامن لامنّها ضد أخطار الغير»^(١). وانطلاقاً من فعل التراث في الأمة أو استمرار فعله في الأمة، إذ هو الذي «يمدها بتصورتها للعالم ويحدد قيمها ويوجه سلوك أبنائها»^(٢)، جرت صياغة نظرية التراث «كمفزون نفسي عند الجماهير» و«قادر على تحريك الجماهير وحشدها» ويعتبرها «في دورة ثانية للتاريخ» بحيث تكتب لها من جديد «ورشة الأرض وإمامتها». فالتراث ليس فقط ما هو «موجود في المكتبات والمخازن والمساجد»، وليس فقط «هذا الكم الهائل من المخطوطات القديمة المنشور منها وغير المنشور»، وليس فقط «دراسة الماضي العتيق الذي ولى طواه النسيان ولا يزار إلا في المتاحف ولا ينقب عنه إلا علماء الآثار»، بل هو فوق ذلك، وقبل ذلك، «جزء من الواقع ومكوناته النفسية» وما زال بافكاره وتصورتاته ومثله موجهاً لسلوك الجماهير في حياتها اليومية»^(٣)، وما زال ينصوبه فاعلاً في سلوك الناس، ينشئ «الحركة من خلال الثبات ويحدث التغيير من خلال التواصل، فيتراءى الحاضر في الماضي، ويعيش الماضي في الحاضر، وتتطلق قوى التاريخ، وتحرك الشعوب»^(٤). ولكن ما نكاد نطمئن على هذا النحو، ويمقتضى نظرية «المخزون النفسي»، إلى أن «التراث القديم ما زال حياً في وجدان العصر، حتى نباغت بأن هذه «الحيوية» هي في حقيقتها قاتلة للحياة، وأن الطاقة الصادرة عن ذلك «المخزون النفسي» هي طاقة ضغط وكبت لا طاقة تقنيع وتحرير. وهكذا، وعلى حين غرة، وكما في قصة ستيفنسون والدكتور جيكل والمستر هايد، يخلع التراث عنه وجه الأم الرحمة ليتبدى في وجه الأب المضطهد، فليست وظيفته، كما كنا توهمنا، أن يصنع الحياة، بل أن يثدها. والشواهد على هذه الفاعلية الخائفة كثيرة لا تحصى. ولكن ربما كانت أبغها دلالة هي التالية:

- «القديم كما هو يتكلم الأنفاس... والحركة الفكرية لدينا هذه الأيام اجترار للقديم وتكرار لما وصل

إليه من صياغات فكرية وعلوم عقلية أو عقلية حتى طغى الموروث على واقعنا المعاصر، وأصبح فكرنا مشدوداً للقديم في حركة واثبة إلى الوراء بالنسبة لواقع في تقدم وتغير مستمر^(١).
- «نحن نعمل بالكندي في كل يوم، ونتنفس الفارابي في كل لحظة، ونرى ابن سينا في كل الطرقات، وبالتالي يكون تراثنا القديم حياً يرنج يوجه حياتنا اليومية ونحن نظن أننا نبحث عن الرزق ونلهث وراء قوتنا اليومي»^(٢).

- «التراث حي يفعل في الناس ويوجه سلوكهم. وبالتالي يكون تجديد التراث... هو إطلاق لطاقت مخترنة عند الجماهير... وحل لطلاسم القديم والعقد الموروث وقضاء على معوقات التطور... وإلا ظل القديم شبحاً ماثلاً أمام الأعين يمثل أرواح الأسلاف التي تبعث من جديد، تترىص بالإنشاء شراً إذا هم خرجوا من جُبتهم ويرفضوا سلطانهم ولم يدينوا لهم بالطاعة والولاء»^(٣).

وإزاء هذا الوجه الاضطهادي الذي يثبت للآباء التراثيين، يتكشف المشروع البنوي لتجديد التراث على أنه، إلى حد بعيد، مشروع هدمي، وليس مشروع إحياء كما لا بد أن يكون توارد إلى ذهن: «مهمة التراث والتجديد حل طلاسم الماضي مرة واحدة وإلى الأبد، وفك أسرار الموروث حتى لا تعود إلى الظهور أحياناً على السطح وكثيراً في القاع. مهمته هي القضاء على معوقات التحرر واستئصالها من جذورها. وما لم تتغير جذور التخلف النفسية كالخرافة والأسطورة والانفعال والتأليه وعبادة الأشخاص والسلبية والخنوع، فإن الواقع لن يتغير... مهمة التراث والتجديد التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، وتحرير وجداننا المعاصر من الخوف والرعب والطاعة للسلطة»^(٤).

وفي نص سابق بنحو عقد من الزمن على «التراث والتجديد» بجهر مؤلفنا بأن «المهمة» لا يمكن أن تكون أقل من «القضاء على الموروث القديم»، ويطلب بأن تعتمد «محاولتنا لتأصيل تراثنا القديم» مبدأ الشك الجذري و«الهدام»، ولا تكتفي بمبدأ الشك المنهجي و«البناء»، لأن «الشك عند مونتاني قد يكون أنفع لنا من الشك عند ديكارت، حتى يتم القضاء على الموروث القديم. فقد يكون الشك المطلق أفيد لنا في مرحلتنا العقائدية الزاهنة، والشك في العقائد الموروث خير من استعمال العقل لتبريرها»^(٥).

وفي النص نفسه ينتصر «لتوالد المذهبي» الذي كان أدانه غير مرة. فصحيح أن العقلية الأوروبية «فقدت التوازن وضاع منها التكامل»، و«باتت في كل مرة تضع ما رفضته سابقاً أو ترفض ما وضعت من قبل» بالنظر إلى «ما تعودت عليه من توالد المذاهب المتعارضة»، لكن «هذا التوالد المذهبي مفيد للغاية لمثل مجتمعاتنا» - بالمقابل - نظراً إلى أن المذاهب «تعتبر بالنسبة لحضارات غير أوروبية نماذج فكرية لما يمكن أن يكون عليه الفكر في صراعه مع التقليد للماضي»، ونظراً إلى أن هذه المذاهب المتعارضة «تعطي قوة رفض رهينة للماضي بكل ثقله، وللموروث بكل الثقة الموضوعة فيه»^(٦).

ويعود في «التراث والتجديد» إلى تسجيل نقطة اعتراض رئيسية على التجديدين الخُص من دعاة «الاكتفاء الذاتي للجدید». فغلبة هذه «الفئة من الناس» التي «تسقي الغالبية العظمى بمراحل وتنتهي إلى العزلة» تجاهلها أن التراث «أحد مكونات الواقع» ومجزء من المخزون النفسي للمعاصرين، «فهو على حق من حيث المبدأ وعلى خطأ من حيث الواقع، فنتسرع بإعادة البناء والقديم ما زال قائماً، تبني فوق بنيان متهدم قائم دون أن تكمل الهمد لتعديد البناء من جديد»^(٧).

إن جميع هذه الشواهد، وغيرها، تتم عن أن العلاقة بين الغطيين الأبوي والبنوي، «التراث والتجديد»، هي علاقة متوترة، سلبية، بل عدائية. وأرجح الظن أن الصاعق المفجر لهذه الشحنة من العدوانية التي تنطق بها الشواهد السابقة هو الموقف الإحباطي الذي يعتقد «الآباء» أن «الآباء» زجوا بهم فيه عندما وضعهم أو تركهم بلا سلاح ولا عدة مناسبة^(٨) في مواجهة حضارة متفوقة لا قبل لهم بها. وهو موقف يلخصه حسن حنفي بقوله في نص «قديم» له: «ما زلنا نواجه الحضارة المعاصرة بمقولاتنا القديمة... نحن نرزع تحت عبء التراث القديم في مواجهة التراث الغربي المعاصر»^(٩).
وبصرف النظر عن الطبيعة الاسقاطية لهذه العدوانية، التي تعزو إلى الآباء حفزات الكراهية التي تراود

الأبناء حيالهم (لنتذكر كلام حسن حنفي عن «أرواح الأسلاف التي تتربص بالإبناء شرراً»)، فمن الممكن القول إنها لعبت في حالة حسن حنفي دوراً إيجابياً إذ استطاع، بدءاً منها، أن يطور موقفاً نقدياً من التراث وأن يصمم مشروعاً لإعادة بناء التراث وتجديده وقلبه «من تراث القهر إلى تراث التحرر»^(١٤)، وهو ما يمثل تجليته الحقيقية ومساهمته المتميزة في الدراسات التراثية .

وأول ما يلاحظه صاحب مشروع «التراث والتجديد»، وهو بصدد التأسيس النظري لهذا الموقف النقدي، أن نمط التحديث الإصلاحي الذي ساد في المجتمع العربي الإسلامي ابتداءً من أواخر القرن التاسع عشر قد وجد نفسه مكرهاً، تحت ضغط مقتضيات «الدفاع عن الهوية ضد الغرب» ، على اتخاذ موقف «التزام بالتراث» وموقف «دفاع عن التراث» باعتباره ضماناً للهوية والأصالة، مما أبقى جهود الإصلاح والتنوير في القرن الماضي ومطالع القرن الحالي أسيرة المناقشة و «الموقف الخطابي» من التراث بدون أن تتجرأ على «أخذ موقف نقدي» منه وعلى خوض معركة النهضة على جبهة نقد تصورات العالم السائدة، لا على جبهة الهوية المعاصرة^(١٥). وهذا الغياب للموقف النقدي من التراث هو الذي قضى بالفشل سلفاً على جهود «الثورات العربية المعاصرة» عندما تصدت بدورها، ابتداءً من النصف الثاني من القرن العشرين، لقيادة عملية تحديث المجتمع العربي الإسلامي، وهو الذي فتح الباب على مصراعيه أمام الردة السلفية التي تجتاح اليوم العالم العربي الإسلامي، هذه الردة التي تعود، في أحد أسبابها على الأقل، إلى أن «الثورات العربية المعاصرة حاولت... تغيير الأبنية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية دون تغيير مماثل على مستوى الأبنية الثقافية والقوالب الذهنية، فانقلبت إلى ثورة مضادة... وظهرت الحركة السلفية كبديل حتمي مطروح للحركة العثمانية كلها»^(١٦) . أية ذلك أنه ما دام التراث «حاضراً في وجدان الأمة، مؤثراً فيها، يمدّها بقيمتها ويحدد تصوراتها ويوجه سلوكها... فمهما حاولت الحركة العلمانية أن تدعو إلى العقلانية والعلمية والتقدم والحرية والديمقراطية؛ فإن دعوتها ستصطدم لا محالة بميراث ألف عام... وطالما أن هذا الميراث لم يتصرف بعد، فإنه سيظل المنبع الأول الذي يغذي الحركات الإسلامية»^(١٧). ويخطئ «الثورة العربية المعاصرة» من هذا المنطلق أنها كانت «تحتيحية» ولم تكن «ثورية»، دعت إلى تطبيق العلم مثلاً ولكنها لم تأخذ «بالتصور العلمي للعالم»، فكان مثلاً كمثل من يضع «العربة أمام الحصان لدى شعوب تتحكم أبنيته الثقافية وقوالبها الذهنية في نظمها الاجتماعية وأوضاعها السياسية»^(١٨). وعلى هذا النحو يعيد صاحب مشروع «التراث والتجديد» تأويل النظرية الماركسية الكلاسيكية عن جدل البنية التحتية والبنية الفوقية لا باتجاه إعطاء الأولوية للوعي على الوجود، وللإيديولوجيا على القاعدة المادية، فحسب، بل كذلك باتجاه ترجمة ذلك الجدل إلى مفردات أكثر مطابقة في تصوره لواقع «المجتمعات التراثية»، وهي مفردات السطح والأعماق. ومن هذا المنطلق فإن تقصير «الثورة العربية المعاصرة»، الذي تأدى بها إلى «الردة» وإلى طغح مد السلفية، هو أنها حصرت نفسها بالسطح السياسي - الاقتصادي، وما تعدته إلى العمق الثقافي، فكانت النتيجة أن تنازحت في «الشخصية القومية» «طبقاً من الثقافة» الأولى تاريخية متصلة محافظة أصيلة، والثانية حديثة منقطعة تقدمية مستوردة. وبالنظر إلى أن «الثقل التاريخي للأعماق، أقوى بكثير من خفة السطح»، فإنه يكون من المعطوم «في ساعة الهزائم وأوقات الشدة، وعندما ترى الشعوب قشل مناهجها السطحية، [أن] تنور الأعماق، ويحدث رد فعل، وتظهر السلفية والحركات الدينية الرافضة لجميع مظاهر الحداثة، كما هو حادث الآن في مجتمعاتنا العربية والإسلامية»^(١٩).

وبتلاحم منطقي طال افتقادنا إليه في رحلتنا مع مؤلفنا ينتقل صاحب مشروع «التراث والتجديد»، بعد هذا التأسيس النظري للموقف النقدي الواجب اتخاذه من التراث، إلى ممارسة النقد التطبيقي، وتعبير بعض من أبعاد الصفحات التي خطها قلمه قط. فانطلاقاً دوماً من واقعة «تراكم الماضي في الحاضر» في المجتمعات التراثية وما يمثله التراث في قوالبها الذهنية - التي تقوم لها مقام البنية التحتية - من «سلطة في مقابل سلطة العقل أو الطبيعة»^(٢٠) ، وانطلاقاً بالتالي من الدعوى بأن «القوى في التراث هو في نفس الوقت غوص في أعماق العصر»^(٢١) ، يأخذ صاحب مشروع «التراث والتجديد» على عاتقه مهمة

التنقيب والتحري في «المخزون النفسي المتراكم من الموروث» عن «الجراثيمة الحقيقية» لكل الآفات التي تشكو منها «عقليتنا المعاصرة». وهكذا إذا كنا اليوم مثلاً «نحن تحت الإيمان بالقضاء والقدر... ونلحق قولنا بالنصوص، ونقطع الصلة بين العقل والتحليل المباشر للواقع، باعتباره مصدرراً للنص، ونقبل الإمام بالتيسين، ونطبع له خاندن، ضعفاء أو خائفين»، وإذا كنا «نقف أمام الطبيعة سالبين عنها استقلالها، وعادمين عنها وجودها، وقاضين على قوانينها... ومتهمين كل اتجاه طبيعي بالمادية والإلحاد»، فكل ذلك «بعض الموروث النفسي القديم من علم أصول الدين أو ما يسمى بعلم التوحيد»^(٣٦). و «إذا كنا نخلط بين العقل والوجدان في فكرنا المعاصر، فنخطب ونظن أننا نفكر، ونفعل ونظن أننا نفعل، فذلك لأن العقل في التراث القديم وما ورثناه من السلف كانت مهمته تيرير الدين على الأقل في علم أصول الدين وفي علوم الحكمة، وأن العقل لم يستقل على الإطلاق ولم يجه نحو الواقع، وهو طرفه الأصيل، إلا في علم أصول الفقه الذي انتهى أيضاً إلى الثبات وتحجير الأصول وتغليظها على الواقع حتى أنه لم يبق إلا التقليد»^(٣٧). و «إذا كان الإنسان بيننا يخرج من منزله في الصباح ولا يعود في المساء، ولا يعلم أحد عنه شيئاً، وإذا كان الإنسان يحشر في المركبات وفي المكاتب وفي الطرقات... فإن ذلك قد يرجع إلى غياب الإنسان كبعد مستقل في تراثنا القديم وحصاره بين الإلهيات والطبيعات في علوم الحكمة، وابتلاعه في علم التوحيد، وفنائه في علوم التصوف، ومحقه في علوم التشريع»^(٣٨).

ويحظى التراث الصوفي، بعد علم أصول الدين والفقه، بنصيب وافر في حملة حسن حنفي النقدية الجائحة على «تراثنا القديم» الذي وجد فيه «واقعا المنهار ما يبرر له انهياره ويؤكد»^(٣٩). فـ «كما نشأ هذا التراث [الصوفي] كمقاومة سلبية لانحرافات في الحياة أصبح هو ذاته تقوياً لهذا الانحراف بانحراف آخر، وبدافعاً بالرجوع إلى الوراء. فكل القيم الصوفية السلبية التي تدعو إلى الفقر والخوف والجوع والصبر والتوكل والرضا والقناعة والتسليم، كلها دفاع عن النفس ولكنه دفاع العاجز الضعيف الذي لا يرى فضائله إلا في أنه صاحب الحق الضائع. هذه القيم ما زالت تفعل في سلوك الجماهير، يذكرها في معازيه، ويعلق على جدران محالته العامة «الصبر مفتاح الفرج»، «توكلت على الله»، وتغنى الماويل الشعبية، وكلها يدور حول فضائل الصبر. والتحليلات الصوفية لعالم القلب والأنواع المعرفة الإلهية يأس من العقل ومن تحليل الواقع، وينشر لعلم آخر حيث يغيب العلم، ولمعرفة حيث تشح المعرفة»^(٤٠).

بيد أن التشريع النقدي الأكثر تفصيلاً هو ذاك الذي يجريه حسن حنفي على التراث الفلسفي. فإطلاقاً من ملاحظته إن إيجابيات هذا التراث توقفت، بينما «سلبيات أخرى فيه استمرت وزادت وانتشرت، وأصبحت هي التي تحدد تصوراتنا للعالم وتعطينا موجهاً للسلوك»^(٤١)، يضع قائمة في اثني عشر بنداً عن الموروثات التي ما تزال تصنع «وجدان العصر»: المنطق الصوري، العقل التبريري، المعرفة الإشراقية، نظرية الفيض، الطبيعيات الإلهية، ثنائية الطبيعة، النجوم والأقلام، الضرورية الكونية، الغضائيل النظرية، الدولة الهرمية، غياب الإنسان، سقوط التاريخ. فموروثنا من المنطق الصوري سوء، على «فكرنا القومي منطق الألفاظ والتلاعب بالعبارات، فقلب منطق الظن عن منطق اليقين. وسادت مناهج الجدل والسفسطة على مناهج القياس والبرهان، وأصبحنا خطباء وشعراء ونحن نظن أننا مفكرون وفلاسفة»^(٤٢). وموروثنا من العقل التبريري غيب عنا أثنى وظيفة للعقل، وهي «وظيفة النقد»، و«بالتالي «وظيفة الهدم» و «وظيفة الرفض والعصيان والتمرّد»، مما «طبع عقلية أجيالنا بعقلية القبول والتبرير» وجعل «العقل في خدمة كل شيء سوى العقل نفسه، في خدمة الأمير أو النظام أو المعطيات المسبقة»، فصار «كل ناقد هادماً، وكل رافض ملحد»، وأصبح عنوان حياتنا «المحافظة على القيم الموروثة» و «القبول طاعة، والرفض معصية»^(٤٣). وموروثنا من المعرفة الإشراقية أرسى في أذهاننا وبنانا النفسية التحتية - وهذا «بالرغم من تأليه العقل، ووصف الله بأنه عقل وعاقول ومعقول، ونظرية العقول العشرة، الخ - أن «العقول في حقيقة الأمر تحصل على معارفها من مصدر رباني، يأتي إليها من خارج الأرض، من العقل الفعال... الذي أودع الله فيه كل العلوم والمعارف، فمنه يستقي الأنبياء نبواتهم، والفلاسفة

رؤاهم، والصوفية إلهاماتهم، وفيه سطر الوحي، وهو الذي سماه المتكلمون اللوح المحفوظ. ومن ثم «أما بالمعرفة الدينية، وتصورها مصادر المعرفة خارج الحس والعقل، في القلب والإلهام وعين البصيرة والنور الذي يقذفه الله تعالى في القلب بلا تعدد أو تكلف. وأسقطنا الجانب المنطقي العقلاني في الفلسفة ولم نبق إلا على الجانب الإشرافي بعد أن قواه في نفوسنا التصوف والأشعرية. وأصبحت مصائرنا تحدد من فوق قمم الجبال الشاهقة حيث تأتي الأفكار والإنسان أقرب إلى السماء منه إلى الأرض أو في سفوح الجبال بين المعابد في الوادي المقدس طوى^(٣١). وأصبح مستقبل الأجيال يتحدد في فترة الاعتكاف في العشر الأواخر من رمضان أو بعد صلاة الاستخارة أو في معابد قديمة أو جديدة يتم بناؤها في الأراضي المقدسة مهبط الوحي ومكان تكليم الله»^(٣٢).

ومن لواحق المعرفة الإشرافية نظرية الفيض الوجودية التي جعلت من «الله هو الواحد الذي تصدر عنه سائر الموجودات»، وتصورت «العلاقة بين الله والعالم» على أنها وليست علاقة انفصال بل اتصال، وتمثل اختلافاً في الدرجة وليس اختلافاً في النوع. كلما صعدنا إلى أعلى وصلنا إلى اسمى مراتب الشرف والكمال، وكلما نزلنا إلى أسفل وصلنا إلى أقل درجات الشرف والكمال. وفي قمة الكون الواحد أي الكمال المطلق، وفي أسفل الكون الكثير أي النقص المطلق... أصبح الأمام هو الأعلى، والخلف هو الأسفل، وأصبح التقدم أو التخلف مرهوناً بالصعود أو الهبوط. حركة الإنسان بين السماء والأرض وليست في التاريخ والزمان بين الشعوب. وبالتالي ضاعت فرصة تأسيس التاريخ الإنساني ولم يبق لدينا إلا الطريق الصوفي سلماً تصعد عليه أو نهبط منه كما نشاء... حياتنا درجات، ووظائفنا درجات، ومرتبقاتنا درجات، ورقبتنا علاوات، ونمعن في تفسير آيات مثل «ورفع بعضكم فوق بعض درجات»، ننصوّر الناس مقامات، والسماء طبقات، والأرض طبقات، والجنة درجات، ولا ننصوّر المجتمع طبقات، بل ونرفض التحليل الطبقي لمجتمعاتنا ونحرسها ضد الحقد الطبقي والبدع الماركسية»^(٣٣).

وتتضمن في تراثنا الفلسفي القديم مع نظرية المعرفة الإشرافية ونظرية الوجود الفيضانية نظرية الطبيعيات الآتية التي صيغت «على نحو عقلي خالص دون أي أساس تجريبي»، إذ لم تكن الغاية تأسيس علم الطبيعة، بل ترتيب مظاهرها» لتكون بمثابة «مقدمات طبيعية للإلهيات، أو بتعبير معاصر إلهيات مقولبة في الطبيعة». وهكذا لم تعد الطبيعيات في تراثنا أن تكون نظرية في مراتب الموجودات الطبيعية، وبالتالي لبنة أخرى في بناء التصور الهرمي للكون: «إذا ما رتبناها [الموجودات الطبيعية] من أعلى إلى أسفل يكون لدينا النفس ثم البدن ثم النبات ثم الجماد ثم المعادن وما يمكن في باطن الأرض. والنفس ذاتها مرتبة إلى قوى بين الأعلى والادنى: النفس العاقلة، ثم النفس الحيوانية، ثم النفس النباتية. وكل نفس تتفاوت في قواها... بل إن العناصر الأربعة ذاتها تتفاضل فيما بينها شرفاً وكمالاً طبقاً لعلوها وسفلها. التراب أكثرها ثقلًا... والهواء أخفها ثقلًا... وهكذا يتم وصف الطبيعة بترتيب مظاهرها بين الأعلى والادنى حتى نصل إلى قمته، وهو العقل بالفعل المتصل بالعقل الفعال حيث تبدأ الإلهيات، ونصل إلى قاعدتها في المعادن، في باطن الأرض المظلمة المصمتة الخاملة. وما زلنا حتى الآن ننصوّر الموجودات الطبيعية على مراتب، ونجعلها دليلاً ومؤشراً على وجود غيرها، لا نعتبرها في ذاتها ولا نرد إليها اعتبارها. وبالرغم من أنها سلم إلى الإلهيات فإننا في سلوكنا اليومي نلقي عليها بالأوساخ والادرن، ونجعلها مصدر الشهوات والرغبات الدنيئة»^(٣٤).

وقد أورثنا تراثنا الفلسفي أيضاً تصوراً ثنائياً عن الطبيعة. «فالطبيعة جزءان، والوجود وجودان على ما يقول الكندي، صورة ومادة، علّة ومعلول، سكون وحركة، مكان وزمان، تخلخل وتكاثف، خلاء وملاء، جوهر وعرض، كم وكيف، بدن ونفس، إلى آخر هذه الثنائيات المشهورة في كل فكر ديني، والتي... استمرت في وجداننا المعاصر حتى الآن، فقسّمنا حياتنا إلى قسمين: نفس وبدن، آخرة ودنيا خير وشر، ملاك وشيطان، مؤمن وكافر، رجل وامرأة، وأعلينا وعلينا، فحساب الطرف الآخر، فاصبحت العلاقة بين طرفي الحقيقة علاقة تابع بمتبوع، علاقة أعلى بأدنى، وليست علاقة مساواة بين طرفين. لذلك ظهر منطق السيادة والعبودية في حياتنا»^(٣٥).

ومن موروثات تراثنا الفلسفي أيضاً تصور النجوم والأفلاك والكواكب «كائنات حية لها عقول ونفوس... كائنات حية أبدية، تدور في أفلاكها دورات أبدية، وبالتالي شاركت عالم ما فوق القمر في أزليته وأبديته، واستحال عليها الكون والفساد اللذان يصدقان على عالم ما تحت القمر. ومع ذلك، فهي كائنات مطيعة لله، تسجد له وتسبح بحمده. والأخطر من ذلك كله أنه لا يحدث شيء في عالم ما فوق فلك القمر لا يحدث أثراً في عالم ما تحت فلك القمر، ولا يحدث شيء في الأرض إلا وقد تحدثت مقاديره من قبل نتيجة لدورات الأفلاك وحركات النجوم وطوال الكواكب، فنشأ بجوار علم الفلك علم التنجيم، ومعه نشأت علوم السحر والطمسماة وقراءة المستقبل والفأل والطيرة والعرافة... واستمر هذا الخلط في وجداننا الآن... في صورة كتابة التعاويذ والترانيم للأفلاك، والاستعاذة منها شراً، والاستنجاد بها خيراً، والاستعانة بها على الأعداء و«ربطهم» حتى تشل حركتهم البدنية. وانتشرت في حياتنا اليومية قراءة الطالع ومعرفة الحظ... وأنواع الأبراج انتظاراً للفرج أو دفعاً للأحزان»^(٣١).

وقد كان يمكن لتصور «الضرورة الكونية» الذي أخذ به تراثنا الفلسفي أن يوكد لدينا مفهوم الحتمية العلمية والعملية للكون. ولكن الضرورة الكونية التي أخضع تراثنا العالم لها «لا تأتي من داخل الكون وطبيعته»، بل من «الإرادة الإلهية المطلقة خارج العالم»، فكان أن «وقعنا في القدسية، أخذنا سلبياتها وتركنا إيجابياتها، أمنا بالحتمية دون أن ينشأ العلم وعمماها حتى قضت على الحرية الإنسانية»^(٣٢). ونتيجة لتقديم تراثنا الفضائل النظرية على الفضائل العملية وإعلانه من شأن العلوم النظرية كالألهيات والحكمة والمنطق على حساب العلوم العملية كالسياسة والأخلاق، نجد اليوم أن «الكليات النظرية لدينا أفضل قيمة وأعلى شرفاً من الكليات العملية، والجامعات لدينا أفضل من المعاهد العليا والمدارس الفنية المتخصصة». كما «ما زال «الأقندي» أفضل من «الأسطى» في تصورنا الشعبي، وصاحب الياقة البيضاء له الصدارة الاجتماعية على صاحب الياقة الزرقاء»^(٣٣).

وقد تضافرت هذه المغالاة في تقييم الفضائل النظرية مع التصور الهرمي لتحديد بالفارابي إلى تصور مدينته الفاضلة «دولة هرمية يعلوها في القمة الملك أو الفيلسوف أو النبي أو الإمام، ويوطؤها في القاعدة جماهير العمال والفلاحين والصيادين والمنتجين الذين يعملون بأيديهم ولا يفكرين بعقولهم». وبين القمة والقاعدة «تتفاوت الطبقات الاجتماعية بين الشرف والخسة. فتحت الحاكم الأرحم الذي يتشبه باله في صفاته المطلقة تأتي طبقة الأدباء والمفكرين والشعراء والفقهاء، ويعد طبقة أهل النظر تأتي طبقة الوزراء وكبار موظفي الدولة والقواد حتى تصل إلى صفار الموظفين والجنود. وعلاقة الطبقة العليا بالطبقة الأدنى منها علاقة أمر بأمور، فتأتي الأوامر من الأعلى لينفذها الأدنى... وبالتالي استحالَت المعارضة، وقضي على الصراع، وأصبحت كل طبقة في وضعها الاجتماعي قائمة فيه إلى الأبد كقدر محتوم لا تطو ولا تهبط. وهذا التصور الهرمي للدولة هو الذي سرى في نفوسنا حتى الآن، وشكل نظرتنا السياسية الحديثة. ففي القمة يوجد الرئيس الذي يجمع بين يديه جميع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. وهو الحكيم المهم، العاقل، الفاضل، سليم الأعضاء، كامل الأوصاف، وبالتالي أصبحت نظمنا السياسية المعاصرة كلها بلا استثناء نظماً أوتوقراطية تقوم على تأليه الحاكم والتكرار للشعوب وغياب المؤسسات المستقلة. هذا التصور الهرمي للدولة هو المسؤول أيضاً عن الدولة البيروقراطية التي تقوم على سيادة الموظفين والتكنوقراط وعلاقة الأمر بالمأمور. كما أنه وراء المجتمع الطبقي الذي يحى فيه الصراع بين الطبقات»^(٣٤).

وغياب الإنسان هو نتيجة مشؤومة أخرى أوريثناها عن تراثنا الفلسفي القديم الذي قسم الحكمة إلى منطقي وطبيعية وإلهيات ولم يفسح فيها مكاناً للإنسانيات كبحث مستقل. وغياب الإنسان هذا «قد يكون هو السبب في أن حياتنا المعاصرة لم تقم على احترام الإنسان، بل على تقديس الله، وفي أن مجتمعاتنا المعاصرة، ليست مجتمعات إنسانية، بل وفي أن حضارتنا كلها لم تكن حضارة إنسانية بل إلهية»^(٣٥).

وكما غاب الإنسان كبحث مستقل في تراثنا الفلسفي القديم غاب أيضاً التاريخ. «فنظراً لأن تراثنا

الفلسفي قد تصور العالم بين الأعلى والأدنى، ووضع الإنسان بين الله والعالم، فقد ظهر المحور الراسي وغاب المحور الأفقي، ووجد الإنسان بين الأعلى والأدنى، ولم يوجد بين الآباء والخلفه فكان أن غاب مبحث التاريخ كمبحث مستقل في تراثنا الفلسفي القديم، ولم يظهر فيه إلا بعض لمحات عن تطور المجتمعات في الرسائل السياسية... وكان علينا أن ننتظر ابن خلدون في القرن الثامن الهجري حتى يكتب مقدمته الشهيرة. ولكن ابن خلدون كان يحدد أساساً أسباب انهيار الحضارة الإسلامية، فالحضارات لديه لا تنهض وتنشأ وتبقى إلا لتشيخ وتنهـار وتـنقرض... دون أن يحدث تراكـم تاريخي... وقد بقيت أجيالنا على هذه الحال، لا نضع أنفسنا في التاريخ بالرغم من ادعائنا بأننا ورثة حضارة سبعة آلاف عام... فليس لدينا الوعي التاريخي بوظيفة الماضي، وبالحظة التاريخية التي نمر بها، وليست لدينا رؤية مستقبلية لشعوبنا»^(١).

إن هذه الرؤية النقدية للتراث، التي أخذت شكل بيان اتهام في إثني عشر بنداً، لا تخلو طبعاً من مغالاة، فإذا كانت جميع مصائب الأبناء قد جاءتهم على هذا النحو من تراث الآباء، فكيف نفسر أن هذا التراث نفسه، الذي صنع تخلف الشرق، قد صنع أيضاً تقدم الغرب (بمقتضى الدعوى القائلة إن النهضة الأوروبية وريثة الحضارة الإسلامية)؟ ولكن ليست هذه المفارقة المنطقية هي بحد ذاتها ما يعنينا هنا، وإنما سنلاحظ أن المرافعة الاتهامية تضمنت فعلاً، في كل بند من بنودها تقريباً، إشارة إلى الغرب ومقارنته معه. آية ذلك أن الطابع القهري للتراث الأبوي لا يزداد إلا جلاء وسفوراً على ضوء مغلولية السلاح الذي أورثه الأبناء في مواجهة كلية قدرة تلك الأم الدخيلة، المسترجلة، التي هي الحضارة الغربية. والصورة المجازية لهذه المواجهة، كما تقرض نفسها لاشعورياً في الأرجح على قلم حسن حنفي، هي صورة مباراة^(٢). مباراة استأثر فيها الغرب بكل الفرص، فسيطر سيطرة تامة على مساحة الملعب كلها، وراح يسجل ضد «الشرق» و«الأبناء» وتراث الآباء نقطة تلو نقطة. فنقطته الأولى سجلها الغرب عندما طوّز، في مواجهة المنطق الصوري الذي قضى على الأبناء بالخواء اللفظي، «منطقاً جديداً يقوم على الاستقرار والبحث عن العلل»، وأسس بالتالي «منطق الواقع، ومنطق التجربة، والمنطق الاجتماعي، ومنطق التاريخ»^(٣). ونقطة ثانية سجلها الغرب «علينا» عندما حصرنا وظيفة العقل بالتبرير فدأعطينا الفرصة بأيدينا للغرب في الاعتزّان بعقليته الناقدة، ويتأسيسه لعلوم النقد: نقد الواقع، نقد المعرفة، نقد السلطة، نقد الكنيسة، نقد الكتب المقدسة، بل والعقل ذاته، بل ونقد النقد^(٤). ثم إننا بتسكنا بتصور الآباء الهرمي للكون ويكل مستتبعاته عن الأعلى الأربع والأدنى الأخس «أعطينا الغرب نقطة علينا وهي أنه استطاع بحضارته أن يقدم للعالم مفهوم المساواة وأقام لذلك ثوراته، وعلى رأسها الثورة الفرنسية والثورة الاشتراكية»^(٥). وكانت فرصة أخرى أضعتها عندما تمسكنا بتصور الآباء للطبيعية باعتبارها مقدمات للإلهيات وأبينا قلبها إلى طبيعيات طبيعية، وهكذا سجل الغرب علينا نقطة وهي نظريته للطبيعة ومظاهرها بمنظار العلم حيث تتساوى العناصر ولا تتفاضل لأنها كلها من جزئيات واحدة، واحترامه لها، وجعلها مصدراً للإلهام في الفن وأساساً لإقامة الدين الطبيعي^(٦). وكانت آخر نقطة سجلها الغرب - وربما أخطر النقاط إطلاقاً - إننا بورأثنا عن أبائنا حضارة متمرّكة حول الله وغائب عنها الإنسان «كمبحث مستقل له كيانه وميدانه وعالمه الخاص»، وبإقامتنا حياتنا المعاصرة بالتالي على «تقديس الله» لا على «احترام الإنسان»، قد «أعطينا الحجة للغرب ضد أنفسنا ليعلم باستمرار أن الحضارة الغربية هي وحدها الحضارة الإنسانية، وأن الإنسان كقيمة هو اكتشاف الغرب وحده»^(٧).

وعلى الرغم من أن هذه كان يمكن أن تكون هي «الضربة القاضية»، إلا أن «المباراة» كان مقيضاً لها سلفاً أن تريح أي تخسر بد النقاط. ذلك أن النقد الموجه إلى تراث الآباء كان حريصاً من البدء أيضاً على أن يبقى جزئياً، وإن ارتدى أحياناً طابعاً جذرياً. وجزئيته هذه تكمن على وجه التحديد في أنه موجه إلى تراث الآباء، وليس إلى تلك الواقعة المثالية الأولى، «نقطة البداية التي لها يقين مطلق»، التي ينجح اللاشعور إلى قراءتها على أنها انتقام مضى، ككل ما هو فردوسي، إلى الأم الرحمة. فترات الآباء - الذي هو وحده لا يجوز تجاوزه للنقد - لا يتمثل في سفر «التكوين» بل في سفر «الخروج»، لا يتمثل في «النشأة»

بل في «التطور»، لا يتمثل في «النبع» بل في «المجرى»، لا يتمثل في «المعطى المركزي» بل في «الدوائر» التي تتداح بدءاً منه؛ وبحسب مقدرات حسن حنفي الأخيرة، لا يتمثل في «الوحي» بل في «الحضارة» التي تنشأ منه وحوله. وبكلمة واحدة، إن التراث الأبوي - الذي يقع تحت طائلة النقد - هو الشرح لا المتن، الهامش لا النص، الكتب لا الكتاب؛ أي بتعبير حسن حنفي أيضاً ليس «النص ذاته» بل «العامل الحضاري عليه». فالبدء الأول إيجاب مطلق، واقع متطابق مع مثاله. أما «الظواهر السلبية» فهي تلك التي تنشأ من «تحول النص إلى فكرة»، والوحي إلى حضارة، أي هي «الظواهر التي لا أصل لها في النصوص الدينية والتي لا يمكن أن ترجع إليها. ويتعبّر آخر، هي الظواهر المتبقية التي يرجع أصلها إما إلى التاريخ أو إلى أصول أخرى والتي لا يمكن إرجاعها إلى النص الديني»^(١٦). «والتاريخ المحض»، أو «ما يمكن إرجاعه إلى التاريخ المحض» هو وحده الذي يمكن «أن يوضع موضع التساؤل من جديد»^(١٧). أما الوحي من حيث هو بدء مطلق، «نقطة بديهية أولى وواقعة يقينية»، «نقطة بداية لها يقين مطلق»، فهو ليس موضع تساؤل؛ لأنه يقوم «على واقعة» وهي وجود كتاب لا يدعي أحد أنه مؤلفه، بل هناك فقط المعلن عنه، وهذا «الكتاب يمتاز بأنه وثيقة تاريخية صحيحة لم يصيبها التحريف أو التغير، نقصاً أو زيادة»^(١٨). وكما أن الأمومة واقعة ثابتة ويقينها مطلق، بينما الأبوة هي وحدها التي يمكن أن تقع ضمن دائرة الشك، كذلك فإن النقد البنوي لا يمكن أن يطول البناء المثالي الأول، بل فقط «الشواذب التاريخية» التي تعلق به على مر العصور، «والظواهر السلبية» التي «تنتج من عمل الفكر في النص، والتاريخ في الوحي»^(١٩). وصاحب مشروع «التراث والتجديد» هو الذي يرسم بنفسه حدود نقده: «تجديد التراث لا يبحث عن النشأة، بل عن التطور. والمجدد هنا كعالم الحديث مهمته البحث عن صحة الحديث في التاريخ وليس عن مصدر الحديث في النبوة وصدقها»^(٢٠).

ولقد كنا رأينا مدى الضراوة التي هاجم بها حسن حنفي منهج المستشرقين التاريخي، وذلك على وجه التحديد من حيث أن «الإسلام يتحول [مع هذا المنهج] من وحي إلى تاريخ، ويصبح الإسلام هو ما حدث في التاريخ على مدى أربعة عشر قرناً من الزمان» مع «أن هناك فرقاً بين الإسلام كموضوع فكري [مثالي] وبين التحقيقات المختلفة له في التاريخ». فد الإسلام كفكر موضوع مستقل في الشعور، أما التحقيقات التاريخية فهي جزء من التاريخ السياسي والاقتصادي لمنطقة معينة من العالم تعيش فيها جماعات لها أبنية اجتماعية معينة وتصورات خاصة للعالم. والخطأ القاتل الذي يرتكبه المستشرق أنه يطبق منهجه التاريخي على «الظواهر الفكرية الإسلامية التي هي ظواهر مثالية وليست ظواهر مادية» ويعمم «الأحكام المأخوذة من التحقيقات التاريخية وتاريخ الدول والشعوب على الإسلام كفكر»، وهي سلفاً «أحكام خاطئة لأنها لا تصدق على الإسلام كموضوع مستقل، بل على تاريخ الشعوب»^(٢١).

إنه لا يصعب علينا الآن، بعد أن قطعنا مع صاحب مشروع «تجديد التراث» كل الشبوط الذي قطعناه، أن نتقّى خلف هذه الكراهية للتاريخ كراهية للأب الذي يبدو وكأن كل دوره هنا أن يحط «المثال» إلى «واقع»، والإيجابية البدينية إلى «ظواهر سلبية» وشواذب تاريخية، وأن يورث الابن «عقدة النقص» وهو الذي ورث عن الأم، بالتناضح المباشر، عقدة التفوق ووم كلية القدرة.

إن هذه الكراهية للأب التاريخي، أو للتاريخ الأبوي، هي التي أملت على صاحب مشروع «التراث والتجديد» أن يصوغ نظرية في التراث لا تخلو من غرابة ومن اعتساف إذ تفصل فصلاً حاداً بين «الدين» و«التراث»، وتقيم بينهما علاقة تضاد وتنافٍ لا علاقة تواصل، وتقرأ كل إيجابيات القطب الأول على أنها سلبيات خالصة للقطب الثاني:

«ليس التراث جزءاً من الدين... والحديث عن التراث إذن ليس حديثاً عن الدين. فالتراث حضارة، والحضارة ناشئة بفعل الزمان والمكان. وكل ما في التراث ليس في الدين، وكل ما في الدين ليس في التراث. فقد ظهر التكاليف «التجسيم والتشبيه في التراث ولم يظهر في الدين، وظهر الجبر في التراث ولم يظهر في الدين، وظهرت دعوات في التراث إلى الخوف والاستكانة والرضا والقناعة والخوف ولم تظهر في الدين. فالتراث إن هو إلا عطاء زمني أو مكاني»^(٢٢)، يحصل في طياته كل شيء. ودين الشريعة موجود في الدين، وليس

موجوداً في التراث. وبين التحرر موجود في الدين وليس موجوداً في التراث، والنزعة اليسارية موجودة في الدين وليست موجودة في التراث، والتاريخ موجود في الدين وليس موجوداً في التراث، والإنسان موجود في الدين وليس موجوداً في التراث^(٣١). ومن ثم كانت أحكامنا على التراث بالرفض أو القبول أحكاماً لا تنس الدين في كثير أو في قليل^(٣٢).

ويدهي أن هذا الفصل الحاد بين «الدين» و«التراث» قابل للتفسير على أنه محض تدبير دفاعي. ولكن ذلك ليس بالمعنى الساذج لكلمة «دفاع». فما قصد أن نقوله هنا ليس أن صاحب مشروع «التراث والتجديد» يضفي صبغة من المثالية المطلقة على «الدين» حتى يمرر نقده لـ«التراث» ويدفع عن نفسه سلفاً شر من قد يتهمه بالروق والكفر، بل نتاول كلمة «دفاع» بمعناها النفسي، أي بوصفه تدبيراً للحماية لا من العدوانية الخارجية بل من العدوانية الداخلية. فالتهمج على «الآباء» لا بد أن يورث، ككل فعل من أفعال خرق النواهي وانتهاك المقدسات، شعوراً مرهقاً بالإثم والذنب. وتخفيفاً لوطاة هذا الشعور وتفرجاً عنه تجري، بالتوازي مع تسهيل التراث، عملية تصعيد الدين. ونظراً إلى الدلالة الإسقاطية الخاصة، التي يتخذها في الحالة التي نحن بصدها معنا «الدين» و«التراث»، فلنا أن نتاول هذا التدبير الدفاعي على أنه ضرب من الاستعانة بكلية قدرة الأم الرحمية ضد رد الفعل الانتقامي للاب المسؤل^(٣٣).

وكأن هذا التدبير الدفاعي الرئيسي لم يكن كافياً فجرى تعزيزه - في مواجهة ضراوة مشاعر الإثم والذنب المتوازية في الشدة مع عنف الحفزات العدوانية البنيوية - بثلاثة تدابير احتياطية أخرى: أ - الإسقاط على الخارج: ٢ - الأمثلة؛ ٣ - التشطير أو التوزيع الثنائي للدوائر.

فمن حيث الإسقاط على الخارج، أولاً، تعزى مشاعر كراهية التراث والرغبة في نقده وهدمه وتصفيته إلى تلك الأم الدخيلة، الحضارة الغربية، التي قلنا إنها تكر على مسرح التاريخ الإسلامي دور دليّة في التاريخ اليهودي: ولكن أخطر ما يهدد المسلمين الآن هو الاستعمار الحضاري، إذ يود الغرب تفريغ هذه الشعوب التاريخية من مصادر قوتها الرئيسية في تراثها حتى يأمن يقطتها ويأسر روحها ويحاصر إبداعها^(٣٤). والذ أعداد لتراث الآباء هم أبناء تلك الحضارة من المستشرقين ممن يتعاملون مع تراث كل حضارة أخرى بطعية وموضوعية إلا مع تراث آبائنا: فهم ما زالوا يصرون «الأحكام القاسية على تراثنا القديم، خاصة على الجانب الفلسفي منه... والغريب أن ذلك يحدث حتى الآن بالرغم من تقدم مناهج البحث العلمي وظهور علوم جديدة مثل الأنثروبولوجيا الحضارية ودخول موضوع «النقاء الحضارات» تحت علوم الحضارة وتاريخ الحضارات. ولم تعد أحكامه تعبيراً عن هوى أو غرض أو عداوة حضاري أو نعمة عصرية. والأغرب أن كثيراً من المستشرقين على وعي بهذه العلوم الجديدة، وبهذه المناهج الحديثة في العلوم الاجتماعية والتاريخية يطبقونها على حضارات أخرى، ولكنهم ما زالوا بصدد أحكامهم القديمة على تراثنا الإسلامي»^(٣٥).

وبالتوازي مع هذا الإسقاط لمشاعر العدا على الخارج وعلى الأبناء الدخلاء، تنقلب مهمة الأبناء الاصلاء، التي كانت في الأصل شكية، نقدية، هدمية^(٣٦)، إلى «الدفاع عن التراث، باعتباره دفاعاً عن الشعوب وحرصاً على أصالتها وإبرازاً لدورها الحضاري في تاريخ الإنسانية»^(٣٧).

وتتمثل الأمثلة l'idéalisation خطأ ثانياً للدفاع. فكما أوضحت دراسات ميلاني كلاين، فإن الأمثلة يمكن أن تكون أوالية دفاع شبه فصامية ضد الاضطهاد: ولقد اكتشفت منذ عدة سنين، في عملي مع صفار الأطفال، أن الأمثلة هي من مشتقات عصر الاضطهاد وأنها تؤلف دفاعاً ضده^(٣٨). وعليه، فإن أمثلة الأب قد تكون مجرد تدبير وقائي، مجرد وسيلة «للاستبعاد الخوف من أن يتحول الأب إلى شخص مفرط السوء، وبالتالي مضطهد»^(٣٩). وبمعنى آخر، قد لا تعدو الأمثلة أن تكون وسيلة لاسترضاء الآباء المهائين ولتسكين غضبيهم ولامتصاص حفزاتهم الانتقامية. وفي هذه الحالة لا ينسدر أن تكون المفالة في التقويم هي مجرد وجه آخر للمغالاة في التبخيس: «رمة ترابط بين تلك الموضوعات الجيدة والسيئة، بمعنى أنه إذا كانت الموضوعات السيئة سبباً للغاية واضطهادية، فإن الموضوعات الجيدة تصير، بضرب من تشكيل ارتجاعي، جيدة للغاية ومؤمنة إلى أرفع حد»^(٤٠). وهنا نضع إصبعنا على واحد من المفاتيح

الرئيسية للمنطق الداخلي للعبة وحدة الأضداد لدى حسن حنفي. فالنقيض لا يحل محل نقيضه إلا كما يحل الوجه المُمثل للألم محل وجهه المسفل. وهكذا نستطيع أن نفهم كيف أمكن أن يتبدى «أباء» من أمثال ابن خنبل وابن تيمية وحتى الأفغاني بوجهين. وهكذا نستطيع أيضاً أن نفهم كيف يجري مدح التراث القديم من الجهة عينها التي يجري ذمه منها. فتراثنا العلمي القديم الذي ظل أسير ثنائية المنهج والموضوع - إذ «لم تنشأ هناك محاولة لإقامة علم شامل يعبر عن وحدة العلوم ويقضي على ثنائية المنهج، منهج الدق ومنهج النظر أو العلوم العقلية والعلوم العقلية أو ثنائية الموضوع أو ثنائية الميدان، علوم الدين وعلوم الدنيا، علوم الغايات وعلوم الوسائل»^(٣١) - هذا التراث إياه أبي أن يكون «العلم علمين» ورفض «الثنائية التقليدية التي يحاول العلماء تجاوزها الآن والتي لا أساس لها في تراثنا القديم الذي جعل العلم علماً واحداً على مستويات مختلفة طبقاً لمراتب الوجود»^(٣٢).

وكذلك شأن تراثنا الفلسفي القديم. فقد حكمه التصور الثنائي للطبيعة والكون والحياة، فأخذ بكل «الثنائيات المشهورة في الفكر الديني»، وغال في القسمة الثنائية للعالم حتى أضاع العالم والانسان والتاريخ، وحتى أصبحت الماتوية علامته الفارقة: «في الإلهيات تمت قسمة العالم إلى قسمين سواء في المعرفة أو في الوجود أو في القيم. فالعالم عالمان: حسي وعقلي، مرنّي ولامرنّي، مادي وصوري، مطلق ونسبي، نهائي ولانهائي، فإن وبقي، محدث وقديم، ممكن وواجب. وتحول هذه القسمة في السلوك إلى خير وشر، ثواب وعقاب، جنة ونار، ملاك وشيطان، رجل وامرأة، حق وباطل، صواب وخطأ، حلال وحرام، إيمان وكفر، إسلام وجاهلية... هذه القسمة الثنائية هي التي جعلت شعورنا القومي يدين العالم ويعتبره ليس أهلاً للبقاء ثم يعشق ما وراء العالم يجد فيه عزاء وتعويضاً للفقاء. وهي الإلهيات التي قسمتنا قسمين وجعلتنا إما أن نفصل بينهما فنكون صوفية أو نخلط بينهما فنكون في المادة وندعي الروح أو نكون في الروح ونحن في المادة إلى الآن، هذه الثنائية بين السماء والأرض هي التي جعلتنا نعطي السماء ما نسلبه من الأرض، ونعطي الأرض ما نسلبه من السماء حتى ضاعت الأرض من تحت أرجلنا، ولم يبق إلا السماء كغطاء فارغ لا عدد له ولا مكان. شققنا التاريخ شقين فتسربت منه الطاقة وتحول إلى ثبات دائم ورماد»^(٣٣). ولكن تراثنا الفلسفي القديم هذا نفسه قام أيضاً على «تصور شامل للحياة وللكون لا يرفض جانباً على جانب، ولا يؤثر جزءاً على جزء، بل يقيّمها جميعاً في تصور متكامل للحياة... وتصور شامل متكامل متوازن للكون يجمع بين الفكر والواقع، بين الصورة والمادة، بين المجرد والعيان، بين العقلي والحسي. هذا التصور الفلسفي المتكامل هو التعبير النظري عن الرؤية الدينية للعالم التي تجمع بين النفس والبدن، بين الدنيا والآخرة، بين الفرد والمجتمع، بين الحرية والضرورة إلى آخر هذه الثنائيات المعروفة والمشهورة في كل دين»^(٣٤). لذلك لم يرفض تراثنا الفلسفي القديم أية نظرية، بل احتواها جميعاً وضمها إليه ورضعها في مكانها الصحيح ثم أكمل عليها، وعبر من خلالها عن التصور الاسلامي الشامل المتكامل للحياة والكون»^(٣٥).

ويقدم لنا الموقف من الفقهاء، ومن رجال الدين عموماً، مثلاً نمطياً على عملية الأمثلة من خلال القلب إلى الضد. ففي طور التبخيس كان كل حظ هؤلاء الآباء الرمزيين من التقييم وصفهم بأنهم «موتى»، يأخذون علمهم «من ميت عن ميت»^(٣٦)، ودمغهم بـ «النفاق» و «التطفل»، والذين عليهم حتى بصفة «المحافظة» لأن «الموقف المحافظ يدل على عجز فكري» في حين أن «الاعتزاز بالماضي» والتراث هو عند «هذه الفئة من الناس» تجارة وتعيش: «فما أنهم رجال الدين وحملات العمائم، فإن التأكيد على الماضي كقيمة مطلقة فيه تثبيت لمناصبهم، وتأكيد لسلطانهم، متسترين وراء العلم، والدعوة إلى نصرته القديم ضد البدع المستحدثة. فهو إذن موقف يقوم على النفاق، ولا ينبغي إلا المحافظة على المصالح الشخصية»^(٣٧). ولكن هذا الهجاء المذع والمبالغ فيه بلا ريب لا يلبث أن يتقلب في طور التعظيم الدفاعي والاسترضائي إلى أشكالة مبالغ فيها هي الأخرى، وربما بنسبة متماثلة: فالفقهاء هم القديون على التراث، وحماة من الدخلاء، ومحارسو الشرع، والمدافعون عن مصالح الأمة، والذابون عن حوزة الاسلام»^(٣٨). ويعد أن كان هؤلاء الآباء الرمزيين النمطيين متهمين بأنهم «فقهاء السلطان»^(٣٩)، أو حتى «بغلة السلطان»^(٤٠)،

ولا دور لهم، كنفثة اجتماعية كتب عليها «بطبيعتها» أن تكون من «طفيليات المجتمع المتخلف»، غير أن «يستغلهم الوضع السياسي القائم من أجل إضفاء الشرعية على نفسه وتبرير وجوده أمام الجماهير»، إذا بهم يتحولون، بقوة الأئمة، لا من مسكر المحافظة والتبرير إلى مسكر المعارضة فحسب، بل تعتقد لهم أيضاً إمرته: فـ «رجال الدين هم وحدهم في البلاد الإسلامية أساس المعارضة وبعيداً الأول»^(٣٦)، و «الإمام الفقيه هو من يقوم بقيادة الجماهير في حركة تاريخية دفاعاً عن مصالحها وتحقيقاً للتوحيد، في المسجد وفي الشارع، في الحقل وفي المصنع، بقوة العقيدة ويقتل الجماهير من أجل الثورة»^(٣٧). ويعد أن كان «رجال الدين طوعية في يد الحكم لا يتعرضون لمصالح الأمة ولا يوجهون فكرهم إلى قضاياها الرئيسية، وكل مبتغاهم «رضا الحاكم خوفاً من رهيته أو طمعاً في جاهه أو بحثاً عن ماله»^(٣٨)، ولا وظيفة لهم سوى «تبرير السلطة وحمايتها من هجمات المعارضة» باتهامها «بالكفر والزندقة»^(٣٩)، إذا به «فقهائ السلطان» يعدّون، بقوة الأئمة، «فقهائ الأمة»: يعلو سلطانهم على كل سلطان، يتحكمون بالحكم ولا يتحكم بهم، بل ويعزلونه إذا خالف الشريعة أو إذا ما تهاون في تطبيقها»^(٤٠)، وإليهم تعود قيادة «الثورة الشاملة»، قيادة «الثورة الأبدية والأدوم، والأرسل والأعمق» لأنها «ثورة الأنبياء، يقوم بها علماء الأمة، فالعلماء ورثة الأنبياء»^(٤١). بل إليهم ينبغي أن تعود الإمامة، إذ لما كان وعي العلماء يند عن التزييف، ولما كان العلماء ورثة الأنبياء، وكان الفقهاء قادة الأمة، فالإمامة أوجب لهم»^(٤٢).

على أن الأئمة ليست إلا أحد وجهي العملة. فكما أوضحت ميلاني كلاين أيضاً، فإن الأئمة، باعتبارها ترجمة مغالى بها للعلاقة بـ «الذي الطيب»، غالباً ما تقتزن بمغالاتا نقیضة كترجمة للعلاقة بـ «الذي الشرير»^(٤٣). ومع أن الموضوع (وهنا الشدي) هو في الأصل واحد، إلا أن اتخاذ ركيكة لإسقاط كل من الأحاسيس الشهوانية والعنوانية عليه يتأدى إلى شطرين متقابلين تقابل النعيم والجحيم. وربما كانت هذه العلاقة الطباقية مع الذي لدى الطفل هي مصدر كل ثنائية مانوية لاحقاً لدى الراشد. ومع أن حسن حنفي - حتى نعود فوراً إلى الحالة التي نحن بصدها - يبدو شديد السخط على «القسم الثنائي» فيحمل عليها الكرة ثل الأخرى، تارة باسم «الازدواجية» وطوراً باسم «التصور الثنائي للعالم»، ويحملها مسؤولية ضياع الأرض والتاريخ منا ومعاناتنا من «التفصيص بين الفكر والواقع»^(٤٤) حتى «أصبحنا مفرغين من الداخل نعيش الخواء ونُدعي الملاء»^(٤٥)، إلا أنه يبدو أيضاً أن ما من شيء يطيب له كان يمارس بنفسه تلك «القسم الثنائي». وهكذا فإن التراث نفسه - وكأنه «ذي» آخر بالمعنى الكلايني للكلمة - يبدو مشطوراً شطرين غير قابلين للام. وهذا التشطير هو مؤدى نظرية حسن حنفي في «الاشتباه»، وهي النظرية التي ترفض أن ترى في التراث «وحدة واحدة»^(٤٦)، وتؤكد على العكس أن «كل تراث يحتوي على اشتباه يفيد الضدين ويحتوي على المعنيين المتناقضين»^(٤٧). ومن هنا فإن التراث في حقيقته «تراثان»: تراث الحاكم وتراث المحكوم، تراث الأغنياء وتراث الفقراء، تراث القاهر وتراث المقهور. وهذا هو الذي يفسر قضية الاشتباه Ambiguity في التراث إذ نجد فيه نظريات وآراء ومعتقدات... متعارضة. فهناك تشبيه وتنزيه، نقل وعقل، جبر واختيار، إيمان وعمل، نص حرّي وعقل مصلحي، دعوة إلى الأخرة ودعوة إلى الدنيا، الخ»^(٤٨). وهذا التشطير الطباقى يندرج هو نفسه تحت عناوين اثنتية. فتشارة يتقوّل بقلب «التخلف والتقدم» كما في النص التالي: «التراث القديم... مازال حياً في وجدان العصر، منه ما يعوق تقدمه، ومنه ما قد يساهم فيه... يحتوي الماضي على الفث والظلم ويتضمن ما يعوق التقدم وما يدفعه إلى الأمام»^(٤٩). أو كما في النص التالي: «إن تراثنا فيه ما يعطينا دفعات إلى الأمام مثل نظرية الاستخلاف، وتحريمه للملكية والميراث، ونظريته في الشورى ورفضه لحكم الفرد المطلق، ونظريته في المجتمع بلا طبقات، وتحريمه لكل مظاهر الاحتكار والاستغلال. ولكن في بعض جوانب من تراثنا ما يمنعنا من التقدم، خاصة الجانب اللاهوتي والغيبي فيه، التصور المركزي للعالم، بعض الاتجاهات التي تغفل من حرية الإنسان وإرادته، قياس السلوك بما هو خارج عنه، اعتبار الدنيا ورقة في مهب الريح وتعويض خسارتها في عوالم غيبية أخرى»^(٥٠). وطوراً آخر تتنكر الاشكالية الاثنتية في رداء «اليمين واليسار» كما في النص التالي: «...هناك يسار ويمين. فالتصورات المختلفة للعقائد كما مثلتها الفرق

حالة تشخيصية: إزدواجية العقل في كتابات حسن حنفي

الاسلامية بها يسار ويمين على ما يثبت علم اجتماع المعرفة، فالمعتزلة يسار والأشاعرة يمين. والفلسفة بها يسار ويمين، فالفلسفة العقلانية الطبيعية عند ابن رشد يسار، والفلسفة الاشراقية الفيزيائية عند الفارابي وابن سينا يمين. والتشريع به يسار ويمين، فالملكية التي تقوم على المصالح المرسله يسار والفقه الافتراضي عند الحنفية يمين. وفي التفسير، التفسير بالمعقول يسار، والتفسير بالمأثور يمين. وفي التاريخ في الفتنة الكبرى، علي يسار ومعاوية يمين، والحسين سيد الشهداء يسار ويزيد والأمويون يمين^(٨٢).

هنا نتحدد لحسن حنفي استراتيجية مثنوية في التعاطي مع التراث، استراتيجية لا تنريد في وصفها بأنها تقوم على الإحياء والتعويض: «يتأصل اليسار الإسلامي في الجوانب الثورية في تراثنا القديم، وبالتالي تكون مهمته إحياء هذه الجوانب وإبرازها وتطويرها وتصنيفها ما دونها حتى تتأصل ثورة المسلمين وتزول عقبات تقدمهم»^(٨٣).

فما الجوانب المطلوب إحيائها وما الجوانب المطلوب تمويدها؟ ما «إيجابيات التراث» التي ينبغي تطويرها، وما سلبيات التراث التي ينبغي تصفيدها؟ هنا تخلي مثنوية المحافظة والتقدم، اليمين واليسار، مكانها لإشكالية طباقية ثالثة هي إشكالية السلطة والمعارضة. فيما أن التراث «تعبير عن الصراع الطبقي والسياسي في كل مجتمع»، وبما أن «الصراع الاجتماعي في كل عصر واحد لا يتغير. الصراع بين الحاكم والمحكومين، بين الطبقة العليا والطبقات الدنيا، بين من يملكون كل شيء ومن لا يملكون شيئاً، بين الأقوياء والمستضعفين، بين الأقلية والأغلبية، بين القاهرين والمقهورين، خرج التراث مشتبهاً يعبر عن كلا الموقفين. فإذا كان الصراع قد حسم أولاً لصالح، فريق السلطة، الدولة السنية القائمة، وبالتالي ساد تراثه على مدى أكثر من ألف عام... فإن المعركة اليوم على أشدها بين الفريقين من جديد... وتكون معركة التراث الآن هي في إحداث البديل وقلب التراث من تراث القهر إلى تراث التحرر... واكتشاف ثقافة المهوورين، ثقافة الشيعة والخوارج والمعتزلة وتراث القرامطة والزنج»^(٨٤).

على أن تشطير الموضوع - وهنا التراث وأبواب التراث - وشقه إلى قطبين متقابلين تقابل الموجب والسالب، والغفالة في تبخيس أحد القطبين وفي أمثلة القطب الآخر، وبكلمة أخرى معاملته معاملة شبه فصامية على غرار ما يفعل الطفل الرضيع مع موضوعه الأول عندما يفصح ثدي الأم إلى ثدي طيب كل الطبية يستقطب حذاته الحبيبة وآخر شرير كل الشر يستقطب حذاته العدوانية، نقول: إن هذا التشطير^(٨٥) يتقبل في واحد من أكثر أشكاله نقاءً وشططاً من خلال ما يمكن أن نسميه دراما المعتزلة والأشاعرة في أدبيات حسن حنفي التراثية. ففي هذه الدراما، التي تنوب مناب دراما اليسار واليمين أو التقدمية والمحافظة، الخ، والتي تبدو أكثر مطابقة لموضوعها وأكثر حيائية له لأنها بالفعل لا تحاول «القفز على التراث من الخارج» ولا تفرض عليه قطبيات مستوردة من تجربة حضارية مفارقة، بتجليب المعتزلة بتجليب الآباء المثاليين، أو بالآخرى بهالتهم المتعالية بسطوعها ونصوعها على كل نقد، بينما يحتكر الأشاعرة كل السلبيات باعتبارهم آباء مضطهدين ومبغضين. ويدهي إن دور أولئك، هنا كما في كل أوالية دفاعية، توفير الحماية من شر هؤلاء. فكل النقد الذي يوجه أو يمكن أن يوجه إلى الأواخر سيمر بلا عقاب لأنه موضوع سلفاً تحت حماية الأوائيل. ومن هنا الشطط والإسراف في مدح المعتزلة وذم الأشاعرة. فالشعور بالذنب من جراء إسقاط العدوانية على الأواخر يجد ما يخفف ويفرّج عنه في رضا الأوائيل. ولو لم يوجد المعتزلة في التاريخ لوجب اختراعهم: فلولاهم ما أمكن وضع الآباء الفعليين موضع النقد والتبخيس. ولا شك أن مما ساعد على أمثلة المعتزلة كونهم هم الذين خسروا المعركة تاريخياً؛ فالأمثلة تحتاج إلى فراغ لتملأه، أما التبخيس بالمقابل فيحتاج إلى ملاء ليفرغه: فوجوده الموجود الفعلي يقع تحت طائلة النقد^(٨٦).

«إذا كان لنا لدى الآباء مفخرة» فهي مفخرة المعتزلة الذين تصوروا «الإنسان حراً خالفاً وأرجعوا الأشياء إلى علها الباشرة وأمنوا بقوانين الطبيعة وأعلوا من شأن العقل واعتبروه مصدراً للوحي»^(٨٧). إن هذه الجملة، وإن كانت تحدد كل إيقاع الغفالة في التقييم التي يحظى بها المعتزلة بصفتهم آباء

مثالين في كتابات حسن حنفي، تبقى مع ذلك فريدة في نوعها. فصحيح أن الموقف المدحي والتفاخري لصاحب مشروع «التراث والتجديد» من «أهل التوحيد والعدل»^(٩٤) يتسم إجمالاً بالاطراد، ولا يتقلب من الضد إلى الضد كما عودنا في أحكامه الأخرى، ولكن لا يرد هذا المدح في كتاباته جميعاً إلا مقترباً بدم الأشاعرة. والعكس أيضاً صحيح: فخلا استثناءات نادرة - كما عندما يدمج الأشعرية بأنها «عنوان للطفان الشرقي»^(٩٥) - لا نقيم في كتابات حسن حنفي على دم الأشاعرة بدون أن يقترب مقدماً بمدح المعتزلة. فدراما المعتزلة والأشاعرة دراما ماثوية بكل ما في الكلمة من معنى، والصد فيها لا قوام له ولا اعتبار إلا بصدده؛ وإذا كنا سنكتفي بالشاهد التالي على هذه الماهية الضدية فلأنه يغني بوضوحه واقتضابه عن عشرات من الشواهد المماثلة: «في داخل السنة هناك اختيارات أخران، المعتزلة والأشاعرة، على طريقتين: المعارضة العقلية المستترة والسلطة النصية القاهرة»^(٩٦).

إن المغالاة في تقييم المعتزلة، بوصفهم الضد الذي يحتل موقعه في القطب المؤمّل، لا تقف عند حدود اعتبارهم، حيثما ورد ذكرهم، ممثلين لـ «ثورة وعالم الطبيعة وحرية الإنسان»^(٩٧)، ولا عند حدود الدعوة إلى إحياء تراثهم باعتباره أجدر ما في التراث العربي الإسلامي بالإحياء لأنه الأقرب إلى قيم العصر والحداثة، قيم «العقلانية والحرية والسيادة على الطبيعة والديموقراطية»^(٩٨)، ولا حتى عند حدود الادعاء - كما سبق البیان - بأن «التراث العقلاني الاعتزالي كان وراء عقلانية الغرب»^(٩٩)، بل تعدى ذلك كله إلى حد إبداء الرغبة في التماهي مع المعتزلة: فوجدنا معتزلياً، وهدفاً تطوير الاتجاه الاعتزالي خطوة نحو عقل الثورة من أجل إقامة لاهوت شامل للثورة»^(١٠٠)، والأعلان عن أن إعادة بناء علم أصول الدين بالاتجاه الاعتزالي يمكن أن تقدم للجماهير «البديل لإيديولوجياتها السياسية، خاصة بعد فشل جميع الإيديولوجيات العلمانية للتحديث»^(١٠١). بل إن إحياء الاتجاه الاعتزالي يبدو وكأنه هو تلك العتلة السحرية التي طالما بحث عنها المفكرون النهضويون لفك طلاسم التخلف ولإطلاق آلية النهضة المنشودة من عقابها. فإن يكن التخلف لا يعني شيئاً آخر سوى «سيادة الفكر الأشعري»، وإن تكن تلك آلية هذا التخلف قد انطلقت منذ ألف عام «بعد أن تم القضاء على التراث الاعتزالي منذ القرن الخامس الهجري، منذ هجوم الغزالي على العلوم العقلية وسيادة التصوف وازدواجه مع الأشعرية»^(١٠٢)، فإن «مجرد التحول» من جديد نحو «العقلانية العلمية» (ممثلة بالمعتزلة والفلاسفة) والانتقال من «الحفاظة الدينية» إلى «العقلانية التحريرية»، أي «من الأشعرية والتصوف إلى المعتزلة والفلاسفة» سيكون هو تلك «ال لحظة التاريخية» التي طال انتظارها والتي ستكون بمثابة إشارة البدء «لدورة ثالثة من الحضارة الإسلامية»^(١٠٣).

على أنه ما لا يجوز أن يغيب عن أنظارنا، بالعودة إلى المنهج الذي الزمنا به أنفسنا، هو الطابع النكوصي لعملية أمثلة المعتزلة هذه، رغم احتمائها خلف درية قيم العصر والحداثة»^(١٠٤). فإحياء «الاتجاه الاعتزالي»^(١٠٥) واعتباره «الشرط الأول للعمل السياسي»^(١٠٦) النهضوي وكلمة السر التي يمكن أن تفتح بها مغارة العصر، لا يعني في خاتمة المطاف، مهما يبلغ من تعاطفنا في تبيين الدور الفكري للمعتزلة تاريخياً، سوى النكوص إلى عهد ذهبي مفترض أن نموضعه في القرن الثالث الهجري مثلاً يروضه السلفيون التقليديون في مطلع القرن الأول الهجري. ولكن على حين أن السلفية التقليدية تحيل إلى لحظة تاريخية وأتية، فإن الطابع النكوصي لعملية أمثلة المعتزلة يزدوج بطابع هلوسي. وبالفعل، إن الأمثلة، مثلها مثل كل مغالاة عصابية في التقييم، قابلة لأن تحدد بأنها آلية تفكيرية لا تقيم وزناً كبيراً للواقع ولا تلتزم بحدود أو لا تحجم عن أن تضرب صفحاً عن بعض عناصره الأساسية. والحقيقة التي تتجاهلها عملية أمثلة المعتزلة - وهي دُرُجَة يكثر مضايعوها في الخطاب العربي المعاصر حول التراث^(١٠٧) - أن هؤلاء المخادعين بـ «ثورة العقل» واستقلاله وبـ «حرية الإنسان» وبـ «العقلانية العلمية» والتحريرية، ما كانوا في الواقع أكثر من «علماء كلام»، أي بتعبير آخر مخارج للمنظومة الفكرية العربية الإسلامية «لاهويتين»، وأنهم بصفتهم هذه «وكما لاحظ الفلاسفة المسلمون أنفسهم، الفارابي وابن رشد وكذلك ملا صدرا الشيرازي، كانوا بوجه خاص من المناقصين، إذ لم يضعوا نصب أعينهم حقيقة مبرهنات عليها أو

قابلة للبرهان عليها بقدر ما سعوا إلى تجنيد كل ما هو في متاحهم من وسائل جدلهم الكلامي لتأييد بنود قانون إيمانهم التقليدي»^(١٠٧).

وتجاهل الواقع التاريخي أو مقومات أساسية فيه هو السمة الغالبة أيضاً على أمثلة حسن حنفي للمعتزلة من وجهة نظر سياسية، وذلك عندما يتحولون بقلمه، وباعتبارهم أبناء «عصرين» أو مسقطاً عليهم بالأحرى هموم العصر، إلى «قادة فكر» و«أبطال معارضة»، إذ «استطاع المعتزلة - كما كتب يقول - معارضة النظم التشريعية القائمة، وتكوين جبهات معارضة، وفكر معارضة»^(١٠٨)، كما كانوا «أقرب إلى قادة الفكر ومؤسسي الحركات... وأهل معارضة علنية، ومواقف مشهودة، وقادة أمة، وإنارة فكر»^(١٠٩).

ويدون أن ندخل في تفاصيل التاريخ السياسي فلنا أن نلاحظ أن المعتزلة كانوا أيضاً من رجالات الدولة، وأن سوادهم انتقل من «المعارضة» إلى «السلطة» - مع أن «فلسفة الحكم» لم تتغير وإن تغيرت السلالة الحاكمة - وأن علاقتهم بالسلطة في عهد المأمون والمعتصم والواثق قد توثقت حتى أصبح منهم وزراء وقضاة ورؤساء دواوين، الخ، وحتى أضحت مراكز القرار الفكري شبه حكر عليهم. والواقع أنه يصعب الكلام، من هذا المنظور، عن «علم كلام» بالمعنى الخالص، إذ تحولت «الأصول الخمسة»، كما يلاحظ محمد أركون، إلى شبه «إيديولوجيا طبقية سائدة»^(١١٠). بل نستطيع أن نلاحظ مع لوي غاردييه - وهو من الذين انتصروا لراي أحمد أمين القائل إن المعتزلة كانوا رجال دين قبل أن يكونوا رجال فلسفة - وعقل - أن «المعتزلة، تقليداً منهم بأصولهم الخامس، لم يترددوا في الاستعانة بذراع السلطة، فحكم على خصومهم بعقوبات جسدية، وزج بهم في السجون، بل منهم من قتل»^(١١١).

وكما أن صورة المعتزلة كانت في الواقع وفي التاريخ أقل نصاعة من تلك التي يرسمها لها حسن حنفي، كذلك فإن لنا أن نتوقع أن تكون الصورة التي يرسمها للأشاعرة أكثر قتامة مما هي في الواقع وفي التاريخ. فأتقى وأقى ما يمكن قوله في الأشعرية - على حد تعبير لوي غاردييه أيضاً - هو أنها، بنفها فاعلية اللعل الثانية، «تحتمل قسطنها من المسؤولية عما سمي اعتسافاً بقدرية الإسلام»^(١١٢). ولكن هذا شيء، وتحميلها مسؤولية كل ما أصاب الإسلام والمسلمين في عهد الانتصايط من آفات شيء آخر. والنصوص التالية لا تدع مجالاً للشك في أن الدور الموكل من قبل مؤلفها إلى الأشاعرة بالمقابلة مع المعتزلة هو من منظور تاريخ النقل والعقل في الإسلام كالـدور الموكل إلى المستر هايد في قبالة الدكتور جيكل من منظور ثنائية الشر والخير في الإنسان:

- «إذا كان التوحيد يشير إلى حق الله، والعدل يشير لحق الإنسان، فإن علم أصول الدين الاعتزالي قد أعطى الصدارة لحق الإنسان، وهو ما لم يحافظ عليه علم الكلام بالطريقة الأشعرية عندما ابتلع التوحيد العدل حتى اختفى العدل كلية من وجداننا المعاصر. ويكون علم الكلام الأشعري هو المسؤول الأول عن تظلمنا الحالي»^(١١٣).

- «الأشاعرة... [معتلوا] الفكر الديني الرسمي الذي ازدوج مع التصوف وأصبح أساساً للسلطوية في تصورنا للعالم، وللسلطوية في أنظمتنا للحكم، وللسلبية في سلوك جماهيرنا التي تنتظر المدد والعون والإلهام من السماء»^(١١٤).

- «ظلت الأشعرية مفروضة علينا تاريخياً أكثر من تسعة قرون وواقعياً حتى الآن كأنها هي الفكر الديني الوحيد في تراثنا، وكان التخلف الذي سادنا منذ القرن السابع الهجري حتى الآن ليس هو المسؤول عن هذه السيادة للفكر الأشعري»^(١١٥).

- «لقد ساد الاختيار الأشعري أكثر من عشرة قرون، وقد تكون هذه السيادة إحدى معوقات العصر»^(١١٦).

- «في مسألة الأفعال وراثنا تصور الأشاعرة: الله قادر على كل شيء، على خلق الكون وعدم خلقه، على إماتة الإنسان وإحيائه، بل وقادر على أن يوجد ما لا يوجد، وألا يوجد ما يوجد، وأنكرت القدرة الإنسانية والاستطاعة قبل الفعل وبعد الفعل... لم يعد للإنسان تاريخ... وأصبح فعل الإنسان معلقاً في الحاضر لا زمان له ولا تاريخ، غير مسؤول عن أفعاله الماضية وغير مسؤول عما يسفه من أفعال في المستقبل. ولسوء

الحظ لم يعيش المعتزلة طويلاً لإثبات الاستطاعة في وعينا القومي... ومسؤولية الإنسان عن أفعاله الماضية والمستقبلية... وماذا تستطيع ثلاثة قرون من الاعتزال أمم أربعة عشر قرناً من الأشعرية؟^(١١٧).

«في مسألة الحسن والقيح لم يعيش للأسف المعتزلة طويلاً لتحويل موقفهم الذي يجعل العقل أساس النقل إلى بناء أساسي في شعورنا القومي، بل ساد التصور الأشعري منذ القرن الخامس حتى الآن الذي جعل النقل أساس العقل، فأصبحت نظريتنا في المعرفة تعتمد على الوحي والإلهام، وتقوم على تفسير النصوص... وأصبحنا مهتمين على النصوص ندخل في معارك التأويل، والواقع نفسه مسلوب عنا، فتركنا التاريخ لتأويل النصوص، وتركنا الأشياء لمحاكمات الألفاظ»^(١١٨).

«في موضوع الإيمان والعمل استطاع المعتزلة جعل العمل جزءاً من الإيمان، فالإيمان بلا عمل نفاق وفسوق... لكن للأسف... ساد فكر الدولة الرسمي الذي مثلته الأشاعرة وعقيدة أهل السنة، وأصبح الإيمان مكتفياً بذاته دون ما حاجة إلى عمل. فكل من قال لا إله إلا الله ومحمد رسول الله أصبح مسلماً، عضواً في الأمة الإسلامية له ما لها وعليه ما عليها، له حق التزوج من المسلمين والدفن في مقابرهم والميراث منهم حتى ولو أضمر الكفر في قلبه، حتى ولو كان عمله لا شأن له بإيمانه، فعلمه مرجاً إلى يوم القيامة يحكم عليه الله كيف يشاء. أفسح هذا التصور المجال للنفاق والفسوق، وكان سبباً للازدواجية في حياتنا. أصبح الإيمان مجرد تمتمة بالشفاه، والشهادتان مجرد إيماء بالألفاظ... وتحول المسلمون إلى كم دون كيف، وأصبحوا عدداً دون عدة، ورماداً بلا نار، يعيشون العالم بوجودهم دون فعلهم، ويتجهجون طريقتهم بالفاظهم وليس بسلوكهم، فوقفوا بيكون أو يصرخون والتاريخ يتحرك، والشعوب تتقدم، ومع ذلك يقرؤون «السابقون السابقون» (الواقعة: ١٠٠)^(١١٩).

إن هذا الهجاء المر للأشاعرة، بعد كل ذلك الإطناب في مديح المعتزلة، لا يبدو مبرراً بالفارق القائم فعلياً بين هؤلاء وأولئك، والذي هو محض فارق في الدرجة. ولو حذفنا حذو حسن حنفي في تطبيق مقولات العصر على تراث الآباء لقلنا إن كلاً من المعتزلة والأشاعرة على حد سواء يمثلون أهل «الوسط» بين «اليسار» الذي يمثلته الفلاسفة، أصحاب العقل، وبين «اليمين» الذي يمثلته الفقهاء، أصحاب النقل. وإنما من خلال هذه الوسطة فحسب ينقسم المعتزلة والأشاعرة بدورهم إلى «يسار» و«يمين»، وفي مثل هذه الحال يحتل الموقع «الوسطى» بينهما المتزايدين. والواقع أنَّ الحقيقة التي يتجاهلها كل من الهجاء والمديح أن الأشاعرة، مثلهم مثل المعتزلة، علماء كلام، أي في التحليل الأخير مفكرون وظفوا العقل، أو بتعبير أدق الجدل العقلي، في خدمة النقل. وصحيح أن المعتزلة أحق من الأشاعرة بالوصف بأنهم «عقلانيو الإسلام»، ولكن هذا لا يعني إطلاقاً أن الأشاعرة كانوا، كما يصورهم حسن حنفي دعاء لهدم العقل^(١٢٠). والفارق بين المدرستين المتنافستين كان، هنا أيضاً فارقاً في الدرجة. فالمعتزلة مالوا إلى إلغاء الحدود بين النقل والعقل، بينما مال الأشاعرة إلى تثبيتها. وهؤلاء ما عرضوا عن العقل ولا رموه بالعنى، ولكنهم أكدوا أن عينه لا تبصر إلا على نور النقل، مثلاً أن نور النقل يزداد إشعاعاً عندما تعاضيه عين العقل. وكما أن المعتزلة لم ينكروا، رغم انتصارهم النسبي للنزعة العقلية، ضياء النقل، كذلك لم ينكر الأشاعرة، رغم انتصارهم النسبي للنزعة النقلية، بصيرة العقل. ولئن كانوا في المذهب أقرب إلى الحنابلة، فقد كانوا في المنهج أقرب إلى المعتزلة^(١٢١). وقد كان الغزالي خير ناطق بلسان حالهم في منافحتهم عن المنقول بالمعقول حينما قال قوله الشهيرة: «العقل مع الشرع نور على نور».

ولكن هل نستطيع أن نختم هذه الفقرة بدون أن نشير إلى ممارسة حسن حنفي للعبة وحدة الأضداد حتى في هذه المقابلة الضدية بين المعتزلة والأشاعرة؟.

الواقع أن ذم الأشاعرة لا يتقبل أبداً - وهذه من الثوابت النادرة في كتابات حسن حنفي - إلى مدح. ولكن حماسته للمعتزلة تخف كثيراً، بالمقابل، في بعض النصوص التي تبدو معنية بالتقييم المعرفي الموضوعي أكثر مما هي انعكاس لمغالاة هلوسية في التقييم. فهؤلاء الذين قيل لنا للتو إنهم أعطوا «الصدارة لحق الإنسان»، يقال لنا في نص «قديم» يعود إلى عام ١٩٧٠ إنه ما كان لهم كلماء كلام أن يخطوا إشكاليات علم الكلام التي هي إشكاليات لاهوتية ما دون فلسفية، وأن علم الكلام «يظل في جملته

نظرية في الله وليس نظرية في الإنسان. وإن يكن الإنسان قد ظهر «في حدود قليلة عند المعتزلة»^(٣٣). وهؤلاء الذين كرسوا في نصوص لا تعد ولا تحصى ممثلين ثابتين للعقلانية، ودعاة لا تظن لهم قناة لـ «ثورة العقل» واستقلال العقل، ومدافعين أصلاً عن «أولوية العقل على النقل، يضعون في نص واحد على الأقل عند حدهم الحقيقي باعتبار أن وظيفة العقل عندهم كانت تبريرية، لا نقدية: يشهد تاريخ الفكر البشري على صواب الفلسفة إذا ما قام العقل البشري بوظيفة التبرير وتخلي عن دوره في التحليل والنقد. فقد كانت الفلسفة في العصر الوسيط تستخدم العقل دفاعاً عن العقيدة... وقد ظهر دور العقل في تبرير المعطيات على أوضح ما يكون في تراثنا الفلسفي القديم عندما أصبحت وظيفته فهم الوحي، خاصة عند أهل السنة الذين جعلوا النقل أساس العقل. بل إن المعتزلة أنفسهم الذين جعلوا العقل أساس النقل كانت مهمة العقل لديهم تأويل النقل حتى يصبح أكثر اتفاقاً مع العقل دون نقده أو تأويله تأويلاً جذرياً يبرجعه إلى التجارب الإنسانية التي هي أساس كل نص»^(٣٤).

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن حسن حنفي يقر هو نفسه في أكثر من موضع بأن الفلسفة «كانت تمثل نسفاً عقلياً أكثر تقدماً من نسق الكلام»، وبأن موقف الفلاسفة «كان أكثر اتساقاً مع العقل والواقع من موقف المتكلمين»^(٣٥)، وإذا أخذنا بعين الاعتبار أيضاً أن عقل الفلاسفة أنفسهم لم يكن - كما رأينا - «عقلاً نقدياً»، بل غلبت عليه «وظيفة التبرير»^(٣٦)، أدركنا أن حظ المعتزلة من الزعة العقلية الجذرية لم يكن كبيراً إلى الحد الذي يعزى إليهم، لأنهم وإن كانوا أكثر عقلانية من الأشاعرة فقد بقوا أقل عقلانية من الفلاسفة الذين ما كانوا هم أنفسهم عقلانيين إلى الحد الذي يمكن أن يطلب منهم كلاسفة.

والواقع أن دراما المعتزلة والأشاعرة، على ما تنطوي عليه من انتصار للوائل وتدنيد بالثواني، تندرج هي نفسها في نسج نقدي أوسع منها وأشمل، هو نسج هجاء علم الكلام ككل. فمهما يكن حظ المعتزلة من العقلانية، فإنهم يبقون في المحصلة الأخيرة علماء كلام. والحال أن علم الكلام بقضيه وقضيضه، وبشقيه المعتزلي والأشعري، هو في نظر مؤلف «من العقيدة إلى الثورة» أولى العلوم التراثية بالنقد وأدعاهما إلى الإبطال لأنه كان بامتياز، على الأقل من وجهة نظر ذلك الفيروباخي الذي ما استطاع قط أن يخفوه من جلده وإن أنكره مثنى وثلاث ورباع، «علم اغتراب الإنسان» وبذنه «خارج العالم»^(٣٧)، «علم تدمير العالم وإثبات عجز الإنسان»^(٣٨)، علم التعبير عن «عجز الأفراد والشعوب عن أخذ مصائرهم بيديهم والدفاع عن حقوقها بأنفسهم»^(٣٩). ومع أن الغاية المعلنة من وضع ذلك السيف الضخم الذي يحمل عنوان «من العقيدة إلى الثورة» هي إعادة بناء علم الكلام ليكون هو «العلم الذي يمد الجماهير بتصوراتها للعالم ونبوغاتها على السلوك» وليكون هو «البديل لآيديولوجياتها السياسية بعد فشل جميع آيديولوجيات العلمانية للتحديث»^(٤٠)، فإن الورشة الضخمة التي يباشر فيها حسن حنفي أشغال مشروع تحويل «العقيدة» إلى «ثورة» تتكشف في الواقع عن أنها ورشة هدم وإزالة للأنقاض، لا ورشة ترميم وإعادة بناء. وبالفعل، وعلى الرغم من ادعاء المتكلمين بأن كلامهم «هو الكلام دون ما عداه من العلوم»، فإن المحاكمة التي يقدها مؤلف «من العقيدة إلى الثورة» لعلم الكلام هي محاكمة عامة جامعة، تقوض علم الكلام تقويضاً في جزئياته وكياناته وبمختلف مذاهب واتجاهاته، ولا تبقى منه حتى الأنقاض. فإن يكن هو علم الكلام، فليس لأحد أن ينسئ أن كبرى الأقات التي ورثها عنه «حياتنا المعاصرة» هي «سيادة الكلام على مستوى الشعوب والقيادات» حتى أصبحنا نعرف بين الأمم بأننا أمة «العنتريات التي ما قتلنا ذباية»^(٤١). وإذا كان هو علم الأدلة، فإن «معظم أدلته ضعيفة يسهل الرد عليها ومناقضتها بأدلة أقوى منها». ومن ثم صرح فيه القول المشهور من أنه علم «لا يقنع الذكي ولا ينتفع به البليد»^(٤٢). وإن تكن غايته «إثبات صحة العقائد الدينية بالأدلة اللفظية»، فإنه قد «قام بعكس غرضه وأسسه على ظن خالص». وإن يكن منهجه هو الجدل، فإن الجدل يؤدي إلى السلوك الظني ويمحي اليقين. بل إن «البدعة التي يود علم الكلام نقضها هي التي تتحول إلى يقين بالعجز عن بالرد عليها أو بالرد عليها ظناً». وبالتالي «يؤدي علم الكلام عن طريق الجدل إلى عكس ما يرمي إليه، يؤدي إلى تحويل عقائده إلى ظن وعقائد الخصم إلى يقين»^(٤٣). وإن يكن منهجه أيضاً هو «منهج الدفاع عن

العقيدة والذب عنها ضد البدع والشبه التي يروجها الخصوم من المعاندين والمبطلين، فالحقيقة إن الدفاع ليس منهجاً للعلم، بل هو مجرد تقرّظ وثناء ومدح للنفس وثلب وهجوم وتجريح للآخر. وليست مهمة العلم الدفاع أو الهجوم، بل تلك مهمة المحاماة. والدفاع والهجوم كلاهما يقومان على التعصب والهوى والمصلحة ويدلان على نقص في العلم والموضوعية والتجرد. هذا فضلاً عن أن «الدفاع موقف ينم عن ضعف صاحبه، وهجوم الخصوم يدل على قوة المعارض. وفي النهاية يرجع الفضل إلى الخصم في التحدي والمعارضة وإجبار المتكلم على التفكير والاستدلال». وبالتالي «يكون الخصم هو المؤسس للعلم باعتراضاته، وليس المدافع عن العلم بأجوبيته»^(١٣٢). وأخيراً فإن علم الكلام مردود عليه مُدْعَاه بأنه علم. فإن يكن علماً، فهو «علم إيماني خالص أكثر منه علماً عقلياً، وبالتالي يفقد شروط العلم وهو البحث عن نقطة بداية يقينية يصل إليها العقل من داخله»^(١٣٣). وليس علم الكلام «لا علماً» فحسب، بل هو تنقيض العلم أيضاً لأنه هو المسؤول، بنزعته اللاهوتية، عن «القضاء على النظرية العلمية للظواهر، وذلك بالقضاء على استقلال الموضوعات وربطها دائماً بطرف آخر هو الله»^(١٣٤). وكلمة واحدة وختامية إن «علم الكلام هو تاريخ الأهواء والأغراض والمصالح أكثر منه تاريخاً للعقل... وليس له أي فائدة عملية، بل على العكس يؤدي إلى مخاطر جمة وضرر بالغ على الفكر والسلوك، على الفرد والجماعة، على الحاضر والتاريخ. هو مضيق للوقت، ومذهبة للعمر... علم الكلام يبعد الجماعة عن مصالحها الفعلية ويقدم لها موضوعات وهمية وإشكالات خاطئة تصرف فيها طاقات الجماعة وتعطيها معركة وهمية تاركة المعركة الحقيقية... علم الكلام لا يزيد عن كونه كلاماً في كلام... وربما سمي العلم «علم الكلام» لأنه كلام بداية وطريقاً ونهاية، مقدمة واستدلالاً ونتيجة»^(١٣٥).

يبقى أن نقول ختاماً إن هذا الهجاء الفائق المرارة لعلم الكلام يسري مفعوله بتمامه على المعتزلة. إن حتى إشعار آخر، وما لم يدعنا مؤلف «من العقيدة إلى الثورة» إلى التيهان معه في جولة أخرى من التناقض العنيف، لا يمكن تعريف المعتزلة، مهما تمايزوا عن خصومهم الأشاعرة، إلا بأنهم علماء كلام، مثلما أن علمهم علم كلام. علماً بأن مؤلف «من العقيدة إلى الثورة» لا يخصص بهجاءه الكلام الأشعري، بل يستهدف به علم الكلام على إطلاقه، وعلماء الكلام على اختلافهم، غير مستثنٍ منه أو منهم مذهباً يعينه أو فرقة يعينها .



- (١) حسن حنفي، دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٨) ص ٥٢.
- (٢) في: الميسار الإسلامي (كانون الثاني/ يناير ١٩٨١) ص ٤٣.
- (٣) حسن حنفي، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ١٢ - ١٣.
- (٤) حسن حنفي، الحركات الإسلامية في مصر (بيروت: المؤسسة الإسلامية للنشر، ١٩٨٦)، ص ١٣٤.
- (٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ٤٥.
- (٦) المصدر نفسه، ص ١٥.
- (٧) المصدر نفسه، ص ١٦.
- (٨) المصدر نفسه، ص ٤٥.
- (٩) حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٢٥.
- (١٠) المصدر نفسه، ص ٢٢.
- (١١) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٤ - ٢٥.
- (١٢) لا ننسى أن التجرد من السلاح يُقرأ في الغالب من قبل اللاشعور على أنه مكافئ للخضاء.
- (١٣) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٦٢.
- (١٤) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٤٤.
- (١٥) في: الثقافة الجديدة، ص ٧.
- (١٦) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٩٦.
- (١٧) المصدر نفسه، ص ٢١٩ - ٢٢٠.
- (١٨) المصدر نفسه، ص ١٩٦.
- (١٩) المصدر نفسه، ص ١٤١. ويللماسب، يضيف مؤلفنا، إلى لائحة مأخذه على الحركة التنويرية العربية، مأخذاً أساسياً آخر. فهو يلاحظ أن امتناعها عن أخذ موقف نقدي من التراث ومن تصورات العالم التي يعيد إنتاجها بلا انقطاع قد ساعد على إبقاء انزواجية التفكير العلمي والتفكير الديني في الشخصية القومية. فصحيح أن حركة التنوير العربية انتصرت للعلم ودعت إلى تطبيق دأخر المكتشفات العلمية الغربية، ولكنها لم تنتصر للتصور العلمي للعالم. تصورت أن العلم هو الاكتشافات العلمية أو الاختراعات العلمية أو القوانين العلمية، وليس التصور العلمي للعالم (في: الثقافة الجديدة، ص ٧). ومن ثم وجدنا مجتمعاتنا. المشدودة إلى أعماقها التراثية، تحاول «أن تعيش في عصر النهضة وأن تقلق إلى عصر التكنولوجيا دون أن يحدث تطور [ومان] في منظورها العلمي أو في تصورها للعالم». كما وجدنا العالم في مجتمعاتنا لا يمانع في أن يكون نالاً لآخر النظريات في علوم الذرة ثم يتبرك بسأل البيت ويغير واقع بالدعاء» (حنفي، دراسات فلسفية، ص ٦٩ - ٧٠).
- (٢٠) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٥٣.
- (٢١) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٨٣.
- (٢٢) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣ - ١٤.
- (٢٣) المصدر نفسه، ص ١٤.
- (٢٤) المصدر نفسه، ص ١٤ - ١٥. ولنا عودة إلى دلالة غياب الإنسان هذا وحضارته وابتلاعه وفنائه ومحقه.
- (٢٥) المصدر نفسه، ص ١٥.
- (٢٦) الموضوع نفسه، ولعل هذا النقد غير متعلق الصلة بنقد ماركس للدين باعتباره روح عالم بلا روح، وهو على كل حال لا يقل عنه جمالاً في بعض فقراته.
- (٢٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠٠.
- (٢٨) المصدر نفسه، ص ١٠١.
- (٢٩) المصدر نفسه، ص ١٠٢.
- (٣٠) يخطو النص، إضافة إلى الجراءة النظرية، على جراءة سياسية بالنظر إلى تضميناته وإشارات إلى ممارسات كان اختطها الرئيس أنور السادات عند تصديده لاتخاذ قرارات مصيرية.

- (٣١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠٣.
- (٣٢) المصدر نفسه، ص ١٠٤. ولنتذكر هنا، بالمناسبة، تطورية صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» إزاء الماركسية.
- (٣٣) المصدر نفسه، ص ١٠٥.
- (٣٤) المصدر نفسه، ص ١٠٦. والتسويد منا لفرض سيستين لاحقاً.
- (٣٥) المصدر نفسه، ص ١٠٧.
- (٣٦) المصدر نفسه، ص ١٠٨.
- (٣٧) الموضع نفسه.
- (٣٨) المصدر نفسه، ص ١٠٩.
- (٣٩) المصدر نفسه، ص ١١٠. ونستطيع أن نلاحظ أن النقد يتخذ في هذه الفقرة، وفي الفقرة الأخيرة التالية لها، منحى جذرياً وكلياً ستكون لنا إليه عودة.
- (٤٠) المصدر نفسه، ص ١١١.
- (٤١) لا ننس أن التيارات لعبة عقلية بامتياز، وأن النموذج الأول لكل تيار هو بين الصبيان والبنات: «عندي وليس عندك»، وبين الصبيان والصبيان: «عندي أكبر من عندك».
- (٤٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠١.
- (٤٣) المصدر نفسه، ص ١٠٢ - ١٠٣.
- (٤٤) المصدر نفسه، ص ١٠٤.
- (٤٥) المصدر نفسه، ص ١٠٥ - ١٠٦.
- (٤٦) المصدر نفسه، ص ١١٠ - ١١١.
- (٤٧) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٤٤ - ١٤٥.
- (٤٨) المصدر نفسه، ص ٨٤ و ٨٤٤.
- (٤٩) المصدر نفسه، ص ١٢٢ و ١٢٩.
- (٥٠) المصدر نفسه، ص ١٤٥ و ١٤٧.
- (٥١) المصدر نفسه، ص ٢٠ - ٢١.
- (٥٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٧.
- (٥٣) لنلاحظ عرضاً أن مفاتيح الزمان والمكان، المرصورتين هنا موضع تحقيق بالآخرى، هما مقلتان أبويتان بالآخرى أيضاً. ففي عالم الأم الرحيمي الفردية، حيث يعيش الجنين في تناضح مباشر لا تقوم حدود بين الأنا واللائنا. وهذه اللاحدود هي التي تدفع إليها الفرد لاحقاً عندما تعثره الرغبة في الرحيل عن المكان والزمان، ومصادقة العالم، والغوص في «الشعور الأوقيانوس».
- (٥٤) نترجع هنا أصداً واضحة ومباشرة من لسينغ الذي كان سبق إلى التمييز، على طريقته وبلغته الخاصة، بين «الدين» و«الثراء» من خلال تمييزه بين «دين المسيح» و«الدين المسيحي»، مؤكداً أن «الأول، دين المسيح، موجود في الانجيل، في حين أن الثاني، الدين المسيحي، ليس كذلك» (انظر في لسينغ، تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي (مجموعات: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ٩٥٩.
- (٥٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ٣٠.
- (٥٦) غالباً ما يتخذ التسفيه، كالدونية والكراهية اللتين يصدر عنهما، مضموناً تصفه أدبيات التحليل النفسي بأنه من طبيعة شرجية. وبالفعل، وفيما يتعلق بالآباء الفقهاء على الأقل - ولا ننسى أن حسن حنفي يعد نفسه في المقام الأول فقيهاً وقعت عليه كايين مهمة تجديد الفقه الذي أولف الآباء تطوره منذ قرون، فإن القطعية معهم تأخذ على نحو سافر شكل قطعية مع طبيعتهم «الشرجية». وهكذا يعلن حسن حنفي: «إذا كان القدماء قد خلفوا لنا تراثاً لغوياً، فإننا نستطيع اليوم أن نخلف تراثاً علمياً. وبذلك يضع من برامجه الدينية في أجهزة الإعلام وفي معاهدنا ودور التعليم أحكام الضوابط وخلق عانة الميت» (حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٥٦) ويصعد بعد أكثر من أحد عشر عاماً إلى النكزار: «لما علم الفقه فنننا نغطي فيها الأروية للمعاملات على العبادات. لأنه بأحكام الضوابط وخلق عانة الميت، فلسنا فقهاء الحيف والفساد» (في اليسار الإسلامي، ص ١٩). وفي نص حديث يعود تاريخه إلى عام ١٩٨٣ يجدد هجومه بضراوة على الآباء الفقهاء لأنهم حصروا علمهم بالتساؤل: «ما هي أحكام الاستنجا والغائط وما حجم الحجر وشكله واتجاه الغائط وكيفية الجلوس وما هي أحكام خلق عانة الميت؟» (حنفي، دراسات لمصطفية، ص ١٤).
- (٥٧) في: اليسار الإسلامي، ص ٣٢، وهذا ان يمنعه طبعاً، في نص لاحق، من قلب الحكم والقول بأن عامل الثورة المضادة

الذي كان وراء فشل كل الانجازات الثورية الحديثة في العالم العربي والإسلامي هو التراث باعتباره «الرافد الأساسي في ثقافة الجماهير، تعتمد عليه النظم القائمة طلباً للشرعية، ووفقيه الاستعمار لإجهاض التجارب الوطنية» (حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٨٢).

(٥٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١١٣.

(٥٩) وإيجانه أيضاً ، ولكن بعد «إكمال الهدم» وإعلان وفاة الآباء: مهمتنا إحياء الأفكار من منازل الموتى» (حنفي، التراث والتجديد، ص ١٠٠).

(٦٠) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٥٨.

(٦١) ميلاني كلاين، الحسد والشكران Envy and Gratitude، العنوان بالفرنسية Envy et Gratitude (باريس: منشورات غاليمار، ١٩٧٨، ص ٣٥، سلسلة هكذا «Tel».

(٦٢) هيربرت روزنفالد، حالات ذهانية، مقاربة تحليلية نفسية: Psychotic states A psychoanalytic Approach الترجمة الفرنسية: Etats Psychotiques (باريس: منشورات الجامعة الفرنسية، ١٩٧٦)، ص ٦٢.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٦٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٤٠.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٠.

(٦٧) يبلغ التناقض هنا ذروته إذا ما تذكرنا أن هذه الجملة المسبوكة من قبلنا قد ورثت بمرورها تقريباً في الشاهد الذي سلفناه في الصفحة ٨٠٨ - ٨٠٩ . ولكن على حين أنها أوردت قبل قليل لتثبت أن الرؤية الدينية للعالم من خلال «الثنائيات المشهورة» تفق، فإنها تورد الآن لتصب أن هذه الرؤية إياها، ومن خلال الثنائيات المشهورة إياها، وتجمع».

(٦٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٥.

(٦٩) تتعدد اصدااء هذا التخبس في مواضع شتى من كتابات حسن حنفي انظر مثلاً: في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٠٨.

(٧٠) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٤.

(٧١) في: اليسار الإسلامي ص ١٦١.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٧٣) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٤٦.

(٧٤) في: دراسات الإسلامي، ص ١٨.

(٧٥) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة: المعتقدات النظرية (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨) ج ١، ص ٧٤.

(٧٦) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٢٥.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

(٧٨) في: اليسار الإسلامي، ص ١٦٩.

(٧٩) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٥٨٧.

(٨٠) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج ٥، الإيمان والعمل والإمامة، ص ١٩٩.

(٨١) انظر شرطاً ممتازاً آراء ميلاني كلاين، وبخاصة فيما يتعلق بالامتة والتخبس وتشطير الموضوع كانعكاس لانشطار الأنا، في حنة سيغال، مدخل إلى كتابات ميلاني كلاين: Introduction to the work of Melanie Klein . الترجمة الفرنسية بعنوان: Introduction A L'oeuvre de Melanie Klein، ط ٢ (باريس: للمنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٧٦)، ولا سيما الفصل الثاني، ص ١٧ - ٣٣.

(٨٢) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٢٧.

(٨٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠٦.

(٨٤) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٢٧.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٨٧) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٢٨.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(٨٩) في: اليسار الإسلامي، ص ٨. ولا نستطيع هنا إلا أن نشير إلى التناقض الصارخ الذي يربط بين مضمون هذا النص =

وبين مضمون نص آخر يعلن فيه حسن حنفي شجبه للمحاولات تريد - نظير محاولة حسن مروة، في: **الزُعَاط المهادية في الفلسفة العربية الإسلامية** - أن متقن التراث الوطني الإسلامي من منظور الأيديولوجية التحديثية العلمانية.. فحسبوا.. هذه المحاولات أكثر من محاسنها وعيبيها الأول كما يقول حسن حنفي بالصرح الواحد : «أنها محاولة للقفز على التراث من الخارج، أي إسقاط مذاهب خارجية على التراث الإسلامي.. مرة ماركسية وأخرى ليبرالية ثم وجودية قومية فوضعية ونظائرية..» في هذه الحالة نسقط على التراث الإسلامي وجهات نظر غربية ونفسى خصوصية التراث الإسلامي.. وبالتالي تنشأ صراعات حول قراءة التراث لا تمت بصلة إلى صراعات التراث العربي الإسلامي الداخلية بلدر ما تعبر عن مظاهر متباينة اتخذت من التراث ذريعته للتصاريح... إن عيب هذه الماورات يكمن في كونها قراءة غربية بمنهج غربي ، (في: **الوحدة**، العدد ٦ (إذار/ مارس ١٩٨٥)، ص ١٢٩). وهذا النص الأخير ينطوي على تناقضين، أولهما داخلي يتمثل في تنديده، بين جملة قراءات أخرى، به القراءة الظاهراتية للتراث العرب الإسلامي، مع ما من أحد حاول مثل هذه القراءة حتى الآن على حد علمنا سوى حسن حنفي نفسه، وثانيهما خارجي، وذلك بالإحالة إلى النص الذي سبقه، إذ هل من قراءة للتراث أكثر مغاربية وأكثر «غربية» وأكثر «إسقاطية» من قراءته من زاوية «اليسار واليمين»، أي من زاوية زوج من المفاهيم لم يتعاطى معه التراث قط وما رأى النور إلا على أرض حضارة غربية عنه تماماً ولأحالة عليه بقرون، وتحديداً في فرنسا في عهد الثورة الكبرى يوم درجت العادة على جلوس المتطرفين من ممثلي الشعب (اليعاقبة) إلى يسار الرئيس في الجمعية الوطنية والمعتدلين منهم (الجيروندانين) إلى اليمين؟

(٩٠) في: **اليسار الإسلامي**، ص ١٢. ولنا أن نلاحظ أن هذه الاستراتيجية الانتقائية أو الانتقاعية بالأحرى، التي ينتهي إليها حسن حنفي على صعيد المؤلف من التراث، تتناقض تنافضاً حاداً ومباشراً مع موقف آخر له أعلن بموجبه رفضه النظرة الابتكارية، التجزيئية، إلى التراث لأن من شأنها القضاء على وحدة التراث وعدم قراءته في حركته الداخلية؛ «أما العيب الثاني [في محاولات قراءة التراث على طريقة حسين مروة، في: **الزُعَاط المهادية**] فهو دراسة جزء من التراث، القطاعة وتسميته مادياً أو علمياً أو طبيعياً أو داروينياً أو تاريخياً، وتقديم هذا الجزء على أنه التراث... مع أن هذا الجزء يقابله جزء آخر متصارع معه في حيوية متميزة للتراث الإسلامي.. إن العيب في هذه الدراسات هو عدم رؤيتها للضرورة الداخلية في التراث» (في: **الوحدة**، العدد ٦ (إذار/ مارس ١٩٨٥)، ص ١٢٩ - ١٣٠). والواقع أن رفضه المتناقضات تبدو هنا غير قابلة للحصر أو للتبسيط: حتى جهة أولى يكره حسن حنفي القول: «إن ما نبغى هو نهضة حضارية شاملة تبرز جوانب التقدم في تراثنا القديم وتستعيد منه موقاته.. فاليسار الإسلامي... يعني إبراز مواطن التقدم في التراث من عقلانية وطبيعية وحرية وديمقراطية وهو ما نحتاجه في قرننا هذا» (في: **اليسار الإسلامي**، ص ٢٠)، ومن الجهة الثانية يكره رفضه للاستراتيجية الابتكارية التي تعمل «عن طريق إبراز أهم الجوانب التقدمية في تراثنا القديم وإبرازها طلبية لحاجات العصر من تقدم وتغير اجتماعي، فتبرز الاتجاهات العقلية في تراثنا القديم عند المعتزلة، أو نظريات الإسلام في الشورى، أو نظرياته الاقتصادية في الملكية العامة وفي تنظيم الزكاة... ولكنها جميعها محاولات جزئية تبرز بعض الجوانب التقدمية الأصلية في تراثنا القديم، ولا تعطي صورة عامة للتراث كله... كما أنها تقع في الانتقائية وأخذ ما تريد وترك ما لا تريد» (حنفي، **التراث والتجديد**، ص ٢٧ - ٢٨)، ثم يعود مرة ثالثة إلى نقد ما يسميه بـ«النموذج التراثي» الذي يتمثل واحد من عيوبه الرئيسية، في نظريته إلى التراث على أنه وحدة واحدة... كل لا يتجزأ، يؤخذ كله أو يرفض كله» (حنفي، **دراسات فلسفية**، ص ١٢٧). وهكذا دواليك.

(٩١) حنفي، **دراسات فلسفية**، ص ١٤٤. وإذا كنا سنسمح لأنفسنا بإيراد شواهد أخرى على هذه القسمة التفضيلية التي تضع تراث السلطة في قطب التسفيل وتراث المعارضة في قطب الأمثلة فلنأخذ مضطرون أن نلاحظ أن قانون التناقض يسري هنا أيضاً مفعولاً، وعلى نحو لا يقل مدعاة للدهول. فمع أن حسن حنفي يقول ويريد القول إن سيادة «تراث القوة الغالبة على تراث القوة المغلوبة». أي «فكر الدولة السيئ» على فكر المعارضة (الخوارج) «الشيعية» (المعتزلة) كان هو «مصدر العثرة» و«الجريمة الحقيقية» في تخلف العالم العربي الإسلامي على مدى أكثر من ألف سنة (في مجلة «الثقافة الجديدة»، السنة السابعة ١٩٨٢، ص ٢)، وإن سيادة «تراث السلطة» والمحافظة الدينية هي التي مسخت وجداننا القومي «فصرنا نتعثر أو نغرق وكأننا نسير على سلك واحدة أو كالأعور يرى العالم بعين واحدة» (حنفي، **دراسات فلسفية**، ص ٢٢٠)، وإن تجديد التراث وإعادة بنائه يعنيان، أول ما يعنيان، بحث تراث المعارضة الذي حيكت حوله «مؤامرات الصمت والتفويض» (المصدر نفسه، ص ١٩)، وإن الشرط الأول والأخير لكل محاولة نهضة وإقالة من «كبرواتنا الملاحظة تاريخياً» هو تحجيم تراث السلطة، وإبراز تراث المعارضة، ومع أن حسن حنفي لا يتريد في القول بضمير أنا المباشرة: «حاولت إذن النظر إلى الأزمة التي نعيشها في هذا العصر... ومن خلال بحثي في التراث القديم وجدت الحل في تراث المعارضة». لكن تراث المعارضة «كُنْ وكُنْ» من قبل مؤرخي السلطة، وهو التراث

- = السائد، فكان علي إعادة كتابة التراث كله حتى أستطيع أن أحجم تراث السلطة وأبرز التيارات العقلانية عند المعتزلة والخوارج أو التغاؤلية المستقبلية عند الشيعة (في مجلة «الوحدة»، آذار ١٩٨٥، ص ١٢٢)، فإنه لا يجد حرجاً في ختم كتابه الضخم محتفي، من العقيدة إلى الثورة، في أن يضع مآثر السلطة ومآثر المعارضة، معاً في سلة واحدة وإن يحكم عليه كله، وعلى الفرق التي انتجته، بالفضائل والتضليل وتعمية الناس وتفرقة الأمة: «إن فرق المعارضة بانفراها في هي الأساس أحزاب سياسية اتخذت العقائد سلاحاً لتثبيت السلطة أو القضاء عليها. وكان سلاح التكفير في أيدي السلطة وخصومها سلاحاً سياسياً متسترأ وراء الدين في مجتمع العقائد فيه مصدر سلطة والنص مرجع وحكم. ولا فرق بين فرقة ناجية وفرقة ضالة، فكها سواء. وما كثرته الفرقة الناجية هي نفسها وقعت فيه، وأتاما الفقهاء يضلون عقائدها كما ضللت هي عقائد الفرق الضالة... لقد تبارت جميعها في الكلام وتركت الفتوح، وشقت وحدة الأمة، وزدعت الأحقاد، وأشعلت الفتن فيها، وسفكت الدماء باسم العقيدة، كل منهم يدافع عن إله السماء ويترك إله الأرض. وجرى الحكم مجراهم وراء المذاهب النظرية، فتحولت السلطة السياسية إلى حكم بين المذاهب، وأصبح السيف هو الفاصل بين الأكلام. لا فرق إذن بين تراث السلطة وتراث المعارضة، بين فرقة السلطان و فرق المعارضة في ضياع جهد الأمة في ما لا يفيد تأكيداً لاغتراب الناس عن مواقفهم وتعمية للناس عن مشاكلهم الحقيقية ورؤية واقعهم» (حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٥، ص ٥٤٧).
- (٩٢) تلاحظ حنة سيفال أن تشطير الموضوع على هذا النحو يمكن أن يكون بديلاً دفاعياً عن انشطار الأنا (انظر: مدخل إلى كتابات ميلاني كلاين، ص ٢٤).
- (٩٣) هذه أوالية غالباً ما تكرر نفسها في الصراعات الإيديولوجية: ففي قبالة الأب الفعلي ستالين الذي حُمل وزد جميع الأخطاء، احتل خاسر المعركة تروتسكي مكانه في مصاف الآباء المثاليين. أما لينين فما أمكن إخضاعه إلا لعملية أمثلة نصفية، وذلك على وجه التحديد من حيث أن حياته توقفت في منتصف الطريق، مما أتاح له أن يجمع جزئياً بين شرط الأب الفعلي وشرط الأب المثالي، فبقي حظه من النقد والأمثلة على حد سواء وسطاً. وعلى صعيد التاريخ العربي الإسلامي حدث شيء من هذا القبيل مع قطبي الفتنة الكبرى: علي الذي خرج مبكراً من المعركة، ومعاروه الذي ربهما واستمرت ولايته فعلياً.
- (٩٤) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٦١.
- (٩٥) في الواقع، أن «التوحيد، والعدل، أصلان فقط من الأصول الخمسة التي عرف بها المعتزلة، والأصول الثلاثة الباقية هي «الوعد والوعد»، و«الفرقة بين المآثر»، و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». ولكن وسهم به«التوحيد والعدل» وحدهما، دون سواهما من الأصول الخمسة، يبدو أكثر تمثيلاً مع مقتضيات الأمثلة.
- (٩٦) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٥٨.
- (٩٧) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٥، ص ٦١٠.
- (٩٨) في: اليسار الإسلامي، ص ١٣.
- (٩٩) المصدر نفسه، ص ١٤.
- (١٠٠) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٠٠.
- (١٠١) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ص ٢١٢.
- (١٠٢) المصدر نفسه، ص ٢٧.
- (١٠٣) في: اليسار الإسلامي، ص ١٤.
- (١٠٤) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٧٣.
- (١٠٥) «نضع الاعتزال ونحذو إلى العقلانية والحرية والسيادة على الطبيعة والديموقراطية» (في: اليسار الإسلامي، ص ١٤).
- (١٠٦) نلاحظ أن إحياء «الاتجاه» الاعتزالي يعني شيئاً أكثر من مجرد إحياء «التراث» الاعتزالي.
- (١٠٧) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٧٣.
- (١٠٨) انظر، من هذه الزاوية، تقييم محمد عمارة، مثلاً، للدور الفلسفي والسياسي للمعتزلة: وكانت النزعة العقلانية عند المعتزلة تجسيدا لمواقف أمتنا الإيجابي ضد التحدي الذي تمثل في الهجوم الفكري للملح والنحل والمذاهب التي نازلت الإسلام على أرضه بعد عصر الفتوحات، عندما عجز التومصيون عن الوفاء بحق هذا الدين، ومن ثم عجزوا عن امتلاك الأدوات العقلية الكفيلة بصياغة البناء الحضاري الذي أصبح العرب المسلمون مؤهلين له ومطالبين به من قبل حركة التاريخ. ولقد أُنجز المعتزلة، بنزعتهم العقلية، هذه المهام، فكانوا الصناع الحقيقيين لما نعتز به من تراثنا في هذا الميدان» (د. محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣)، ص ٧٩).

- (١٠٩) هنري كوربان، *تاريخ الفلسفة الإسلامية*، سلسلة Folio، (باريس: منشورات غاليما، ١٩٨٦)، ص ١٥٥، العنوان بالفرنسية: *Histoire de la philosophie islamique*.
- (١١٠) حنفي، *دراسات إسلامية*، ص ٢٢٧.
- (١١١) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٢١٢. ولنلاحظ أن محمد عمارة يمارس هو أيضاً شبه هذه الأنظمة السياسية التي تستعير مفرداتها استعارة مباشرة من قاموس العصر والمنظومات الإيديولوجية الحديثة فيقول: «كما كان فكر المعتزلة هذا جواب أمته وموقفها الإيجابي أمام هذه التحديات. كذلك كان نشاطهم السياسي العملي وكانت ثورتهم التجسيد لرفض القوى الاجتماعية المتقدمة لما أحدثه الأمويين من تغيرات في طبيعة السلطة العليا للدولة - [الخلافة] - تلك التغيرات التي بدلت فلسفة الحكم، فبدلاً من الشورى والبيعة والاختيار، أصبحت وراثية وملكا عضوداً. وعلى هذه الجبهة كان المعتزلة - الحزب السياسي، والنشاط العملي، والمعارضة، والثورة المسلحة - التعبير عن رفض تلك التغيرات، وعن المطمح إلى عودة الخلافة الشورية من جديد. وللمعتزلة الشوار صفحات عدة في سجل الثورة بالمجتمع العربي الإسلامي... الخ» (تغيرات الفكر الإسلامي، ص ٧٩ - ٨٠).
- (١١٢) محمد أركون، *الفكر العربي*، سلسلة ماذا أعلم؟ (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٧٥) ص ٤١.
- (١١٣) الشيخ بوعمران واري غاردي، *بأنوار الفكر الإسلامي* (باريس: منشورات سندباد، ١٩٨٤)، ص ٤٤. العنوان بالفرنسية: *Panorama de la Pensée Islamique*.
- (١١٤) لوي غاردي، *أهل الإسلام* (بروكسل: منشورات كومبلكس، ١٩٨٤) ص ٢٥٠ العنوان بالفرنسية: *Les hommes de L'islam*.
- (١١٥) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ١٧٢.
- (١١٦) تي: اليسار الإسلامي، ص ١٢.
- (١١٧) المصدر نفسه، ص ١٤. وسنلاحظ أن سيادة الفكر الأشعري بدأت من القرن الخامس الهجري، لا من القرن السابع الهجري، وأن ما شهد هذا القرن من منظور تاريخ العقل في الإسلام هو على العكس تعرض سيادة الأشعرية لهزة عنيفة من جراء النقد الشامل الذي وجهه إليها ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية. والعيب من هذا المنظور أن حسن حنفي الذي يهجو الأشعرية لأنها تخلف عن المعتزلية وقدمت النقل على العقل يمدح ابن تيمية ويلقبه كما رأينا بـ «حارس التراث» ومظهر النص، مع أن أول ما يأخذه ابن تيمية على الأشعرية هو أنها لم تتمتع انتقاداً كافياً من المعتزلية ونزعتها العقلية ولم تقدم بما فيه الكفاية النقل على العقل.
- (١١٨) حنفي، *الثراث والتجديد*، ص ١٨.
- (١١٩) حنفي، *دراسات إسلامية*، ص ٣٢٥. ولنلاحظ من وجهة نظر تاريخية خالصة، أن الاعتزال لم يعيش أكثر من قرن بين الزمن، وأن الأشعرية التي سادت من القرن الخامس الهجري ما كان لها أن تعيش، وصلاً إلى اليوم، أكثر من عشرة قرون. فكيف صارت القرون العشرة أربعة عشر؟ وإذا كنا أمام رلة قلم أفلا نتحرى لها، طبقاً لتفسير فرويد للهفوات، عن منطق داخلي لا شعوري؟ وإذا كنا نعلم أن الإسلام نفسه - وليس الأشعرية - هو الذي عاش أربعة عشر قرناً، أفلا نستنتج أن حسن حنفي يماهي لا شعورياً بين الإسلام والأشعرية، ويكون بالتالي كل نقده الشعوري للأشعرية نقداً لا شعورياً للإسلام؟
- (١٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.
- (١٢١) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.
- (١٢٢) كما في النص التالي الذي يؤكد أنه من جملة ما «تقتضيه المسيحية والأشعرية من مقتضيات عقائدية هدم العقل، وخرق لقوانين الطبيعة وإنكار لاستقلالها، وإثبات للفضل الإلهي، وإلغاء للحرية الإنسانية والاستحقاق الفردي طبقاً للأعمال» (حنفي، *دراسات إسلامية*، ص ١٧٣). وسنلاحظ بالأنسية أن هذا النص يقيم بدوره ضرباً ملتبساً من المماهة بين «المسيحية والأشعرية» مع أن سياق النص - أرسطو الذي أصبح لدى الشراح قبل ابن رشد وأوغسطيناً أشعرياً - كان يقتضي الاتقام المماهة إلا بين الأوغسطينية والأشعرية. ويبدو أن رلة القلم هذه متعينة هي أيضاً بدوافع شعورية ولا شعورية ترمي إلى أن تجمع على كل المسيحية التهمة الاوغسطينية إلى الأوغسطينية.
- (١٢٣) ذلك هو الرأي الذي يذهب إليه دومينيك وجانين سوربل في كتابهما الجامع، *حضارة الإسلام الكلاسيكي* (باريس: منشورات أرتو، ١٩٦٨)، ص ١٩٤. العنوان بالفرنسية: *La Civilisation de L'islam classique*.
- (١٢٤) حنفي، *في الفكر الغربي المعاصر*، ص ٢٣٠ والتسويد منا.
- (١٢٥) حنفي، *دراسات فلسفية*، ص ٢٩٦.
- (١٢٦) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٥٦٤.

- (١٢٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠٢.
- (١٢٨) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٩٢.
- (١٢٩) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٢٨.
- (١٣٠) المصدر نفسه، ص ٦٤٧.
- (١٣١) المصدر نفسه، ص ٣٧.
- (١٣٢) المصدر نفسه، ص ٦٣.
- (١٣٣) المصدر نفسه، ص ٦٢.
- (١٣٤) المصدر نفسه، ص ١١٢.
- (١٣٥) المصدر نفسه، ص ١٠٢.
- (١٣٦) المصدر نفسه، ص ١٠١.
- (١٣٧) المصدر نفسه، ص ٩٢.
- (١٣٨) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

إن ضراوة النقد الموجه إلى علم الكلام بجميع تياراته واتجاهاته بلا استثناء لا بد، من وجهة نظر سيكولوجية، أن تحمل على الاشتباه بأن لهذا النقد هدفاً آخر غير علم الكلام وعلماء الكلام. وحتى عندما يفارق هذا النقد عموميتة إلى التخصيص، ويسمي الأشاعرة بالاسم، ويحمل الفكر الأشعري مسؤولية الانحطاط الذي آلت إليه حال الإسلام والمسلمين ابتداء من القرن السابع الهجري، فإننا نشته في أن الأشعرية لا تعدو هنا أن تكون مجرد تكتة ودرية، وفي أن الهدف المسلطة عليه نيران النقد الحامية أعم وأشمل. ونحن نميل إلى أن نرى في جذرية النقد الموجه إلى علم الكلام وفي شموليته وفي طابعه التعميمي الذي تتوقف معه اللعبة المانوية المعتزلية - الأشعرية عن الاشتغال قرينة تعزز الافتراض بأن صائغ هذا النقد يقيم في حال التعميم موازنة بين علم أصول الدين، الذي هو واحد من الأسماء التي عرف بها علم الكلام، وبين الدين نفسه، مثمناً وجدناه يقيم في حال التخصيص مماهاة - لا شعورية ربما - بين الأشعرية والإسلام^(١). وبالفعل، إن نقد علم العقائد - وهو اسم آخر لعلم الكلام - غالباً ما يستحيل نقداً للعقائد نفسها^(٢)، وهو إذ ينحو إلى أن يكون كلياً يضرب صفحاً عن التمييز الذي كان مؤلف «التراث والتجديد» أقامه بين الدين والتراث، ولا يعود يحصر نفسه بالجزئيات والتراكبات الحضارية والشوائب التاريخية، بل يعيد على العكس بناء الاتصالية بين النشأة والتطور، بين السوي والحوي والحضارة، بين النص وشروحه؛ وبعبارة أخرى أقرب إلى مفردات التحليل النفسي، بين الأم والآباء.

الأم من حيث هي بدء مطلق، والآباء من حيث هم مسار وتاريخ.

الأم من حيث هي مثال، والآباء من حيث هم واقع.

الأم من حيث هي تصريف لفعل الكون، والآباء من حيث هم تصريف لفعل المثل.

الأم من حيث هي نمط كلي في الكينونة الجوهرية، والآباء من حيث هم أنماط جزئية في الكينونة العرضية.

ولهذا قلنا إن نقد تراث الآباء، مهما يبلغ من الجذرية. يبقى نقداً جزئياً.

ولقد رأينا أن الفصل الحاد الذي أجراه مؤلف «التراث والتجديد» بين الدين والتراث أتاح له أن يضع كل السلبيات في كفة التراث، وأن يضع كل الإيجابيات في كفة الدين. فقد «ظهر التالي والتجسيم والتشبيه في التراث ولم يظهر في الدين، وظهر الجبر في التراث ولم يظهر في الدين، وظهرت دعوات في التراث إلى الخنوع والاستكانة والرضا والقناعة والخوف ولم تظهر في الدين». هذا من جهة السلبيات، أما من جهة الإيجابيات بالمقابل فإن «دين الثورة موجود في الدين وليس موجوداً في التراث، ودين التحرير موجود في الدين وليس موجوداً في التراث، والنزعة اليسارية موجودة في الدين وليست موجودة في التراث»^(٣). وهكذا ترجح كفة الدين على كفة التراث مرتين: مرة بعدم احتوائها على أي من السلبيات التي تحتويها كفة التراث، وأخرى باحتوائها على كل الإيجابيات التي لم تحتو عليها كفة التراث.

ومن هنا كان إيقاعان في التعاطي مع التراث: العرس والحداد.

فبقدر ما هو تراث للآباء، أي بقدر ما هو تراث يبغي تكون بدءاً من الدين وحول الدين وعلى هامش الدين، فهو تراث القمع والتخلف والقسمة الثنائية والعقل التبريري والرؤية الهرمية للعالم.

وبقدر ما هو تراث للام، أي بقدر ما هو تراث بدئي تكون من ذاته وحول ذاته كواقعة مثالية أولى ومطلقة، يقينها كيقين الوحي قبلي ومطلق، فهو تراث كلية القدرة، تراث الماهيات لا الوقائع، تراث الكيف لا الكم، تراث النشأة لا التاريخ، تراث النبع لا النهر، تراث العنقاء لا الرماد^(٤).

ولا شك أن هذين التأويلين، الأبوي والاموي، للتراث هما اللذان يمكن أن يفسرا - جزئياً على الأقل - ازدواجية الموقف من التراث ومراوحته المذهلة بين النقد والتقريظ، كما من جهة أولى في الجملة التي تتدد بالتراث وتحمله حتى مسؤولية «الهزيمة» التي أصبنا بها في الخامس من حزيران سنة ١٩٦٧.

لأن وعينا المعاصر الذي كان وراء هذه الهزيمة هو «نتيجة إرث طويل وحصيلة تراثنا القديم الذي ما يزال يوجه سلوكنا بتصوراته القديمة للكون»^(٣)، وكما من الجهة الثانية في الجملة التي تشيد على العكس، وبالفاظ تكاد تكون واحدة، بـ «تراث الأمة الوجداني الذي ما زالت تعيشه، ويمدها بتصورتها للعالم، ويحدد قيمها، ويوجه سلوك أبنائها، وقادر على تحريك الجماهير وحشدها»^(٤).

وقد سقنا في الفقرة السابقة - «التراث كأب مضطهد» - من الشواهد ما يفينا، ويفني القارئ، عن أن نحضر وإياه للمرة الثانية «الماتم» الذي يقيمه حسن حنفي للتراث بتأويله الأبوي. ولكن الشواهد التالية تتيج لنا أن نفهم كيف يمكن أن يكون التراث إياه، مؤلاً تأويلاً أموياً، وعداً بـ «عرس»^(٥) :

- «تبدو ثورة الإسلام الآن وكأنها الخطر الأكبر على القوى العظمى»^(٦).

- «ثورة الإسلام... ستكون القوة الحقيقية أمام القوتين العظميين»^(٧).

- «يجمعنا الإسلام، ونلتقي على الوحي، ونستقي من نبع واحد»^(٨).

- «الثورة الإسلامية... أكبر تحدٍ للغرب، وأكبر مؤكد للهوية الإسلامية كهوية قومية»^(٩).

- «إن الإسلام قادر على أن يعطي المسلمين الهوية السياسية، وأن يمد لهم بنظام اجتماعي يجدون فيه خلاصهم مما هم فيه من ضنك وبؤس وفقر، ونظام عقائدي يحيلهم من بعد خوفهم أمين، وينقلهم من التخلف إلى التقدم، ومن الثبات إلى الحركة، ومن وراء إلى الأمام»^(١٠).

وعلى أجنحة هذه الاندفاع، التي يبدو وكأن الأنا يذوق فيها نشوة عشاق مثاله، لا يحجم صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» عن أن يطلق إسم «التراث» على إرث من كانت لهم اليد الطولى في محق آثار التراث العربي الإسلامي، فيشيد بـ «تراث تيمور وجنكيز خان وهولاكو»^(١١) وينصب تيمورلنك، الذي زرع طرق غزواته واجتياحاته بأهرامات من رؤوس المسلمين من جميع الأعراق والأجناس، رائداً «للثورة الإسلامية، الآسيوية: «في آسيا... هناك تراث تيمورلنك وأثاره حيث كان الإسلام بؤرة ثورية ينتشر منها الإسلام في كل اتجاه، الزحف شرقاً إلى الصين، أو غرباً إلى العراق وتركيا، أو جنوباً إلى الهند وفارس، أو شمالاً إلى سهول آسيا الوسطى»^(١٢).

وعلى الرغم من أن صاحب مشروعي «التراث والتجديد» واليسار الإسلامي، قد حدد مهمتهما مراراً وتكراراً بأنها «تحويل الوعي إلى إيديولوجية»^(١٣) وتحويل الدين على أنه ثورة «^(١٤)» وتحويل العقائد الدينية إلى إيديولوجية ثورية للمسلمين «^(١٥)»، فإن انسياقه وراء وهم كلية القدرة كما يراى به مثال الأنا ذو الانتماء الأموي يتطرق به إلى حد المجاهرة بأنه «حتى لو ظهر الإسلام كلفظ أو شعار أو كهدف بلا مضمون اجتماعي وسياسي واقتصادي واضح فإنه يكون كملوك النجاة بالنسبة إلى الأمة الإسلامية في لحظة انتفاضتها ضد التميع والاغتراب»^(١٦).

هذا الانتماء إلى الشكل دون المضمون، إلى الحاوي دون المحتوى، إلى الوجود قبل أن يتمايز الوجود، يستحضر إلى الأذهان بالضرورة ذلك الانتماء إلى ما قبل الوجود الذي هو إلتقاء الجنين إلى رحم أمه .

فالجنين الذي لا وجود له ولا حياة إلا بالتناضح لا يعرف حدوداً ولا تمايزاً. والأنا عنده يطابق اللاتنا، ومن هنا توجهه للعظمة ولكلية القدرة. ومن هنا أيضاً كان الفصام تجربة أساسية في حياة الإنسان الراشد - الفصام أو اغراء العودة إلى اللاحدود التي كان عليها الأنا قبل أن يكون هو الأنا، وإلى اللاشخصية التي كانت النمط البدئي لوجوده التناضحي في رحم الأم .

ويهذا المعنى فإن العودة إلى النبع يمكن أن تكون تجربة فصامية. فهي بمثابة إلغاء لعمل التاريخ على النص، أو بحسب مفردات حسن حنفي ارتداد من «الحضارة» إلى «الوحي»، أو حتى من «التراث» إلى «الدين» .

ولكن هذه العودة، التي غالباً ما تأخذ شكل نشوة أوقيانوسية يتخطى فيها الأنا حدوده ليعانق اللاتنا في فعل اندماج وانصهار وذويان للشخصية، غالباً ما تقتن أيضاً، كرد فعل، بشعور بالاشمئزاز، ومن ثم بالتمرد. فالأنا، الذي صب كالنهر في بحر اللاتنا، لا يلبث أن يكشف أنه ما زاد على أن أضاع

مجرأه. ومن هنا ينقلب عرس اللقاء مع المحيط إلى ماتم، ويلبس الأنا الحداد على نهره، ويداخله شعور مرقق بأن ما حسبه قبضاً لم يَعدْ أن كان غيضاً .

وتجربة الحداد هذه هي التي تمنح الفصام من أن يستقر، رغم قوة إغرائه، وتكون بالتالي، على الصعيد النفسي، ضماناً للصحة ضد المرض .

وهذه التجربة تقوم بدور العتلة في ما يسميه التحليل النفسي بالترميم النرجسي . فالأنا، الذي انتشى بإفلاته حدوده، يعود إلى رسمها وإلى شق مجراء من جديد واستعادة ذاته. ومثله مثل أوزيريس فإنه يكون لنفسه إيزيس التي تلم أبعاضه وتجمع أوصاله لتعيته إلى الحياة .

ويقدر ما يمكن تعريف الأشياء بأضادها فإن رحلة الترميم النرجسي تنبئ على أنها النقيض المعاكس لتجربة الاتحاد الصوفي. فإن يكن فناء الأنا هو طريق الصوفي إلى ارتقاء سلم كلية القدرة باعتبارها امتيازاً إلهياً، فإن الترميم النرجسي إعادة تكوين للأنا وإعادة تأكيد لها في أبعادها الإنسانية . والحال أنه في طور الترميم النرجسي تتكشف الأم عن أنها أم ماحقة .

ومن ثم فإن التمرد عليها يأخذ أبعاداً كلية لم يأخذها التمرد على الأب .

فالأب لا يملك، مهما طغى، أن يكون أكثر من أب خصاء .

أما الأم، التي تعطي الوجود، فقادرة على إعدام الوجود بالذات .

وكما أن الأب، الذي لا يستطيع أن يطول سوى جزء من الأنا، يحدد على هذا النحو إطاراً جزئياً للموقف النقدي البنوي، كذلك فإن كلية قدرة الأم، التي تستطيع أن تطول كلية وجود الأنا، تجعل الموقف النقدي البنوي عديم الفعالية ما لم يأخذ بدوره طابعاً كلياً .

فالأب دونه الخصاء، أي خسارة عضو مهما يبلغ من أهميته فإنه ليس كل الأنا .

أما الأم فدونها الفناء، أي خسارة كلية الوجود وكلية الأنا .

لذلك فإن نقد الأم لا يمكن أن يقف عند الحدود التي وقف عندها نقد الأب .

وأول الحدود التي تسقط الحد الذي يفصل «التراث» عن «الدين»، و«الحضارة» عن «الوحي». فالتراث لا يعود عنواناً لملكة الآباء، بل لملكة الأم. والتراثية تصبح صفة لا لما هو لاحق، بل لما هو بدني. ونقد التراث لا يبقى محصوراً بالواقع الذي آل إليه المثال، بل ينصبّ أصلاً على المثال الذي أفرز الواقع:

«نحن شئنا أم لم نشأ مجتمعات تراثية، أي أنها ترى أن الحجة فيها هي حجة السلطة، سلطة الكتاب، سلطة القديم، سلطة التراث، سلطة الوحي، سلطة النص، وليس سلطة العقل أو سلطة المشاهدة. وما أكثر الاستشهاد بـ «قال الله» و«قال الرسول» الذي هو بالفعل السند الحقيقي لـ «قال الحاكم» و«قال الزعيم» و«قال الرئيس»^(١٤).

وبعد أن كانت الموازنة تقام بين «المقابل» و«المابعد» لصالح «المقابل» فيحاط بكل حالة المثالية بينما تُسقط كل نواقص الواقع وشوائبه على «المابعد»، وبعد أن كان «المابعد» يحتل مكانه في موقع النقد، بل حتى الهجاء، لعدم مطابقته «للمقابل» ولانحطاطه عنه يغدو «المقابل» هو موضع النقد، بل حتى التنديد، لأنه هو السبب والعلّة في انحطاط «المابعد»:

«أقول إذن: هذا تكويننا، نحن مجتمع تراثي، لم نعش بعد عصر نهضة بالمعنى الأوروبي، أي التحول في نظرية المعرفة. ذلك أن المعرفة الأوروبية الحديثة لا تأتي من الماضي، من الكنيسة أو من العقيدة أو من أرسطو، ولكنها تأتي من العقل ومن الطبيعة ومن الحس، أي أن مصادر المعرفة لدينا، والتي نستعملها كحجة، هي مصادر قبيلية وليست مصادر بعديّة»^(١٥).

ويعد أن كان العقل مشدوداً إلى النقل بقيد واحد، سواء اتقدم عليه أم تبعه، آثاره لم استنار به، فوّن ارتباطهما يُفك الآن، ويُعلن استقلال العقل: «ليست رسالة الفكر استعمال حجة السلطة، السلطة السياسية أو السلطة الدينية، بل الفكر يستمد سلطانه من ذاته بالتحليل المباشر للواقع»^(١٦).

ويعد أن كان «الوحي» هو «المعطى المركزي» الذي منه تنشأ «العمليات العقلية» جميعاً، ونقطة

البدائية» التي لها «يقين مطلق»، و«نقطة الارتكاز التي يمكن بدءاً منها «تأسيس الفكر الديني أو الوحي نفسه باعتباره علماً محكماً» و«علماً شاملاً يعطي المبادئ العامة التي هي في نفس الوقت قوانين التاريخ وحركة المجتمعات»^(٣٦)، يصبح المطلوب الآن «تغرية الواقع من كل غطاء نظري»، والاندفاع مع التيار التجريبي لتحرير الواقع الذي «ما زال مطموراً تحت كمّ هش» من «المسلمات العقلية والنظريات المسبقة» ولعلته من «سيطرة الروحانيات التقليدية وسيطرة القيم والمثل المتوارثة»^(٣٧)، و«رفع التيار العقلي إلى أقصى حدوده حتى يقضي العقل على ما تبقى واستجد من مظاهر الحرافة»^(٣٨).

أما «الرباط المقدس» الذي كان يشد وثاق العقل إلى النقل، أو وثاق النقل إلى العقل، لأن «الحق لا يصاد الحق»، وأنه «لا شيء في الإيمان لا يقوم على العقل، ولا شيء في العقل يناقض الإيمان»^(٣٩)، فإنه يغدو قيداً على العقل لأنه لا يسمح له إلا بممارسة فعاليته على «الفرع» دون «الأصل»، ويعدياً لا قبلياً، وتأويلياً لا نقدياً: «لم يقم العقل بدوره في التحليل والنقد إلا في حدود التناويل... دفاعاً عن التوحيد... أو دفاعاً عن العدل... ولسوء الحظ لم يستمر خط الرازي في «نقد النبوات» وابن الراوندي في استعمال العقل على نحو نقدي، وتم استئصال هذه النماذج كلية من تراثنا القديم حتى غابت كلية من وعينا القومي ووجداننا المعاصر. كذلك قام الفلاسفة بنفس المهمة في التبرير فاقصر دور العقل على فهم الدين بطريقة أكثر رقياً ترضي ذوق المثقفين والحكماء... بل إن علماء أصول الفقه أيضاً تقبلوا الوحي كحقيقة معطاة سلفاً»^(٤٠)، وما دام المعطى المسبق قد أعطى كل شيء، وحمل الحقيقة الجاهزة إلينا، فقد تعدد دور العقل في فهمها وتفسيرها وتذوقها. لقد اغنانا الله عن البحث النظري المجرد، وأعطانا الحقيقة لنوجه جهدها كله إلى العمل وإلى تحقيقها كنظام شرعي على الأرض، يمكن للعقل الاجتهاد قياساً للفرع على الأصل دون إعمال العقل في الأصل»^(٤١).

وعلى هذا النحو تتكشف العلاقة بين العقل والنقل لا على أنها علاقة توافق وتحابٍ طبعي، بل على أنها علاقة تبعية وارتهان. ففي ظل سيادة «الحقيقة المطلقة المسبقة المكتوبة بصياغة واحدة أبدية»، وفي ظل هيمنة «تصور سلطوي مركزي إطلاقي للعالم» «يظل العقل قاصراً عن أن يستقل بنفسه. ومن ثم فهو في حاجة مستمرة إلى عطاء من الوحي... يظل العقل تابعاً للنقل، وتظل الإرادة الإنسانية تابعة للإرادة الإلهية»^(٤٢). وأن تبقى للعقل من دور في ظل حضارة «السلطة المطلقة» و«الحقيقة المطلقة المسبقة»، التي هي «الحضارة المركزة حول الله»، فهو دور «تبريري خالص»: فهو «ياخذ المعطيات وينظرها ويحيلها إلى معطيات مفهومة يمكن البرهنة عليها. لم يقف العقل أمام المعطيات محايداً أو ناقداً إياها أو معارضاً لها أو متسائلاً عن صحتها. كان عقلاً ملتزماً لكل شيء، لا يقف أمامه شيء. لذلك اختفى التناقض وضاعت الحركة بين الاضداد. كانت مهمة العقل على أقصى تقدير للتوفيق بين الاطراف، وليس الحوار بينها، وإيجاد التآلف والانسجام في الكون وحل الصراع والتنازع بمقولات عقلية متوسطة. ومن ثم فلا حاجة إلى الحوار، فالمصالحة قانون الكون. كانت وظيفة العقل كوظيفة العنكبوت يدخل كل شيء في نسجها لينتجها. لم يكن ثائرٌ بل متبني، لم يكن رافضاً بل قابلاً ومتمثلاً، لم يكن نافيّاً بل مثبتاً ومؤكداً. وفي الوقت الذي يظهر فيه العقل الراض سرعان ما يتم احتواؤه أو لفظه واستيعاده كما حدث لأين الراوندي. لم يقف العقل أمام المعطيات محلاً إياها إلى عناصرها الأولية ومركباً إياها من جديد، بل تمثّلها وحولها إلى مقولات... وبما كانت المعطيات معقولة فقد احتواها العقل احتواء الصورة للمضمون. في هذه الوظيفة للعقل يستحيل الحوار، لأن المعطيات مقبولة سلفاً ولا توضع موضع النقد، والعقل يقبل سلفاً ولا يرفض... ومن ثم ضاعت من العقل امكانية التساؤل عن شرعية المعطيات وعن وظيفة العقل»^(٤٣).

وكما أن «الوحي» ينتج بوطاته على «العقل» بعد أن كان ضامناً بقينيته، كذلك فإن «الدين ينيخ بوطاته على «التراث» بعد أن كان ضامناً مثاليته. ففي الحالين كليهما يمتنع اتخاذ موقف نقدي جذري، من النقل كما من الموروث. وقد كنا رأينا كيف أن التراث العربي الإسلامي، باعتباره «تراثاً ماهوياً» و«ظاهرة مثالية» نشأت من «مصدر قبلي هو الوحي»، يتعالى على المناهج العلمية التي تتجاهل مثالية

موضوعاته وترمي، مدفوعة بـ «النصرة العلمية»، إلى «تدنيسه» بدراسته «كظاهرة مادية خالصة» ويراجعه إلى «الإبداع الشخصي أو الأثر الخارجي» ويرده إلى «الحوادث التاريخية أو الوقائع الاجتماعية» على نحو يجعل الظاهرة التراثية «تفقد طابعها المثالي وتنقطع عن أصلها في الوحي»^(٣١). ولكن هذا التعالي، الذي يحيط كالهالة بالتراث العربي الإسلامي الذي هو نموذج أمثل لتراث يصدر عن الوحي ويتمركز حول الدين، هو ما يسي في الطور الترميمي موضع نقد وتجريح لأدعيت، وذلك على وجه التحديد من حيث أنه تعال على النقد الذي لا مناص من أن يُعد في هذه الحال «تدنيساً»:

«المجتمعات التراثية [هي] التي يكون فيها تراثها ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ويكون دينها وفنّها وفلسفتها وأسلوب حياتها، ويكون بدلاً عن واقعها وفكرها ويقوم مقام عملها ومعرفتها... فالتراث قيمة في حد ذاته يحرس عليها ولا يمكن تناولها بالنقد أو التغيير. التراث مصدر القيم، وهو في حد ذاته قيمة روحية. هو مضمون الإيمان أو المطلق في التاريخ. هو «المقدس» الذي لا يمكن تدنيته بالبُحث الإنساني أو بإعمال العقل أو بتحويله إلى «الدنيوي» أو «العلماني». وفي هذه الحالة يكون التراث والدين شيئاً واحداً، وتتفنى عنه صفة الإبداع الإنساني، وكأنه من صنع الروح الإلهي والنفخ النبوي. يفعل في الناس، ويوجه المجتمعات، ويحدد المصائر. يجب الخضوع له، والثورة عليه كفر وإلحاد. ويشمل الكتب المقدسة والمؤلفات الصوفية والفقهية والعقائدية، ويضم الضريح والولي وكل صاحب عمامة وباشع عطوراً»^(٣٢). وضمن هذا السياق يجري التوكيد، ضدّاً على نظرية الطابع المثالي التعالي للتراث، على أن التراث وليس من المقدسات، بل هو نتاج تاريخي صرف^(٣٣)، وعلى أنه ليس له، حتى وإن يكن السدين جزءاً منه، «طابع التقديس»^(٣٤). بل إن نزاع الصفة المقدسة عن التراث ضرورة نهضوية تفرض نفسها بمزيد من الإلحاح بالنظر إلى أن «مقولة المقدس هي لب التراث»، و«أي تنمية لا تأخذ في الاعتبار هذا المركز، وأي نهضة تحاول تجاوز هذه المقولة لا تحدث أي تغيير في العقق»^(٣٥) ومن هنا فإن نقد التراث واجب وطني^(٣٦). والتراث المطلوب نقده هنا لا يتميز عن الدين، بل هو تحديداً «التراث الديني»، بل «الدين» نفسه. ومحل «أزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر» لا يتحدد في تجديد انتمائه أو ليوسه الفيورباخي - الماركسي ليعلن بصريح العبارة «أن نقد التراث الديني هو الشرط الضروري لنقد المجتمع، وأن نقد الدين هو المقدمة الضرورية لتحريك الواقع وثورته»^(٣٧). بل إن كلمة «نقد»، على جذريتها، قد لا تقي بالغرض، ولذا لا يندر أن تقتن، في بعض النصوص، بكلمة «قطعية»: «إننا مجتمع تراثي ما زال وعيه القومي مفتوحاً على القدماء، وما زال القدماء يمثلون بالنسبة إليه سلطة يستشهد بها إذا ما نقصه الوعي النظري أو تحليل الظواهر، وما زالت تصوراتنا للعالم وموجهاتنا للسلوك مستمدة من التراث، لم تقم بيننا وبينه قطعية، ولم تنشأ حركة نقد للتراث تضع تاريخنا الحديث في مرحلة جديدة»^(٣٨). وهذا «النقد»، هذه «القطعية»، هذه «التعربة للغطاء النظري»، هي الشرط المسبق لنشوء «ثقافة نهضوية» وإقيام عصر نهضة «بالعنى الأوروبي» للكلمة:

«لقد قام الإصلاح بدوره في القرن الماضي. خطئي أنني لم أطوره إلى حركة نهضوية شاملة، أي انقلاب في نظرية المعرفة من النصوص إلى الواقع... إن ديكرات وكانط وهيجل لم ينشأوا إلا بعد أن عُزّي الواقع من كل غطاء نظري، أي غطاء أرسطو وبلطيموس والعصور الوسطى... إنني حتى الآن لم أبدء ديكرات ولا كانط ولا هيجل ولا ماركس، لأن الواقع عندنا ما يزال مغطى: أي أن الله موجود والعالم مخلوق والنفس باقية... والتعدي الأعظم هو هل نحن قادرين على التنظير المباشر للواقع؟»^(٣٩).

وهكذا، وعلى الرغم من تأكيدات صاحب مشروع «التراث والتجديد» المتواترة على أننا «نريد أن نحكي تاريخنا وتراثنا وأن نتطور من خلال التواصل وليس من خلال الانقطاع»^(٤٠)، فإن «البرنامج النهضوي» الذي ينتهي إلى وضعه يمكن وصفه بلا مبالغة بأنه برنامج «تصفية جسدية» للتراث:

«مهمة التراث والتجديد حل طلاس الماضي مرة واحدة وإلى الأبد، وفك أسرار الموروث حتى لا تعود إلى الظهور أحياناً على السطح وكثيراً في القاع. مهمته هي القضاء على معوقات التحرر واستئصالها من جذورها. وما لم تتغير جذور التخلف النفسية كالخرافة والأسطورة والانفعالات والتأليه وعبادة الأشخاص

والسلبية والخنوع، فإن الواقع لن يتغير. وما أسهل أن يتبدل الشبح بالآلة والعفريت بالمحرك، فكلهما يؤدي نفس الغرض. فاستعمال السناجح للآلة لن يقضي على إيمانه بالجن والأشباح إلا إذا أعيد بناؤه النفسي، ومن ثم القضاء على طلاس الماضي وأسراره إلى الأبد. مهمة «التراث والتجديد» التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه»^(١٠).

وبدلاً من نزعة التوفيق التي كانت تؤكد أن «الدين والفلسفة شيء واحد» وأن «الوحي يقوم على العقل» وأن «العقل أساس الشرع، وما حسنه العقل حسنه الشرع»^(١١)، تبرز نزعة إلى التقرييق تجعل من غياب أحد القطبين شرط حضور القطب الآخر:

«يكون التفكير دينياً إذا لم يقم العقل بوظيفته الأساسية في تحليل الظواهر ثم تغييرها»^(١٢).

«الماضي في معظمه لا يحتوي فكراً بل تصوراً دينياً للعالم»^(١٣).

«الفكر الديني مجرد انفعال أو خصومة، في حين أن الفكر الفلسفي عقلاني موضوعي»^(١٤).

«إن تاريخ اللاهوت هو تاريخ للحاق المستمر بأخر منجزات الفكر البشري»^(١٥)... بل إن التاريخ كله لهو قصة تحرر البشرية من الوصايا الخارجية للسلطتين الدينية والسياسية»^(١٦).

وضمن هذا السياق، سياق نقد الفكر الديني والتفكير الديني والتصور الديني للعالم، يفرض نقد النص ومنهج النص وسلطة النص نفسه باعتباره لازمة منطقية وتتممة ضرورية لإشهار الطلاق بين العقل والنقل. ولعلنا لا ننالي إذا قلنا إن هذا التحول إلى نقد منهج النص والمرجعية النصية يمثل انقلاباً كوبرنيكياً حقيقياً في تكبير حسن حنفي. فقد كنا وجدناه يعلن أن «النص ذاته أضمن من كل عمل حضاري عليه»^(١٧). والبدء به من حيث هو حوالو الوحي - «الوحي باعتباره مصدراً للمعرفة وموضوعاً لها في وقت واحد»^(١٨) - هو «البدء المطلق»، هو السَّوْعَد - العُشُور على نقطة بديهية أولى وواقعة يقينية يتم عليها باقي البناء النظري»^(١٩). وأما النص على الفكر هو كامتياز الوحي على التاريخ، فهو الأصل، والفكر هو «الدخيل». وانتماؤه إنما هو إلى عالم المتأهيات المثالية التي لا يسري عليها قانون الكون والفساد، بينما الفكر انتماؤه إلى عالم التغير والوقائع العرضية والشوائب التاريخية. ومن حيث هو وعاء للوحي فإن النص «بطبيعته حقيقة متكاملة» بينما «الفكر بطبيعته ذو جانب واحد مهما دنا من نظرة متكاملة للأمور»^(٢٠). وما ينشأ عن النص ويرجع إليه، بدون أن يعلق به في صدره وارتداده شيء من شوائب الفكر والتاريخ، يكون هو بالتعريف «الظاهرة الإيجابية»، بينما تكون «الظواهر السلبية» هي بالتعريف أيضاً «الظواهر التي لا أصل لها في النصوص الدينية والتي لا يمكن أن ترجع إليها»^(٢١). ومن هنا تكون الوظيفة الإيجابية الوحيدة للفكر هي «توجيه النص ضد الفكر الدخيل نقداً وتقنيداً وهدماً» وتخليص النص من الشوائب الحضارية والمتأهات العقلية»^(٢٢). وبمعنى آخر، إن الفكر لا يكون «فكراً إيجابياً حقاً إلا بقدر ما ينكر نفسه ويلغي ذاته ويستسلم بلا شروط أمام النص الخام باعتباره «معطى مركزياً» ونقطة محورية، بغيا به يغيب اليقين والوحدة والتركيز ويحضر الشك والتعدد والتشتت في كل اتجاه»^(٢٣). ومن هنا كان الرثاء للثقافة الغربية ولواقع حال الوعي الأوروبي الذي «أصيب بداء التردد والحيرة» ووقع أسير «النسبية والشك» واتسم «بطابع التجريب المستمر والحيرة والقلق والتردد وعدم الثبات والاستقرار»، وذلك منذ أن «غاب المركز الذي يبعث على الاستقرار والثبات، وضاع أي غطاء نظري مسبق وأي تصور دائم يضمن للإنسان الحد الأدنى من اليقين النظري»^(٢٤). ومن هنا كان أيضاً - بعد ذم - مديح السلفية وأهلها، وعلى رأسهم خصم المعتزلة ابن حنبل، وخصم خصوصهم - الأشاعرة - ابن تيمية. فرواد الفكر السلفي هؤلاء، الذين يمكن تلخيص شعارهم بأنه «النص لا الرأي، النص لا القياس، النص لا التأويل»^(٢٥)، والذين «رجعوا إلى النص الخام، ينفضون عنه «في كل عصر ما علق به من شوائب حضارية» ويعيدون إلى يقينته الأول عودتهم إلى «منبع الطاقة الحية والقوة الضاربة الطبيعية ضد صياغات الفكر ومتأهات العقول»^(٢٦)، كانوا خير ممثلين «للفكر التطهيري»، أي الفكر الذي لا دور له غير أن ينكر دوره، ويشل عمل «الأطراف» لينشط «القلب» وحده، ويحيي «الإيمان بالنص في مواجهة

إعمال العقل»، ويعيد إعطاء الأولوية المطلقة «للمقابل» على «المابعد» باعتبار أن «عملية التطهير هذه، بما تتيحه من «قوة على الرفض الحضاري» ومن «شجاعة» على «الانكماش الحضاري»، توفر أوثق ضماناً لحماية «الآنا في مواجهة الآخر» وللحفاظ على الهوية ضد التغريب والتفريق، والدفاع عن الأصالة في مواجهة دعوى المعاصرة والتحديث»^(٣٧). لكن هذا «الانكماش الحضاري»، هذا التجرد من كل مكتسبات النمو والتطور، وهذا التعري من كل مكتسبات التاريخ والحضارة، وهذا الانسلاخ عن كل مكتسبات الفكر والعقل، وهذا الانغلاق دون كل مكتسبات الانفتاح على الآخر، للنكوص نحو النص الخام والاتحاد به اتحاداً مباشراً وتنافذياً، في شبه ارتشاح غشائي، كما الصوفي في اندغامه بالذات الإلهية أو كما الجنين في تناضحه مع لحم أمه، هو ما سيثير في طور الترميم الترجسي، شعوراً جانحاً بالتقزز يترجم عن نفسه في سورة غضب وصيحة ترمد: «وقد خسرنّا نحن الآن بالرجوع إلى النص الخام في اعتمادنا على قال الله وقال الرسول وعجزنا عن تحويله إلى معنى، وعدم قدرتنا على أن نعيش في عالم المعاني، وأصبحنا أسرى النصوص بعد أن كانت النصوص أسرى لعقول القدماء»^(٣٨).

وفي نص تالٍ يدرج صاحب «الترات والتجديد» في عداد النصوصيين لا «أصحاب النقل» وهدمها، أي الفقهاء النصيين، بل كذلك «أصحاب العقل»، أي علماء الكلام، الذين طالما كمال لهم المديح ممثلين بشخص المعتزلة، مطالباً بالاستغناء عن منهج النص السائد في علم الكلام، وبالعقول على منهج «مستق مع نفسه» يحتوي على ضمان صدقه ووسائل التحقق من هذا الصدق في نفسه» كمنهج الفلسفة التي تمثل «من هذه الناحية تطوراً في العقلانية أكثر مما يمثل علم الكلام الذي ما زال يقيم يقينه في صياغاته لمعانيه على يقين آخر خارجي عنه هو يقين النص»، وملاحظاً من جديد أننا «نحن قد رجعنا إلى السوراء»، إلى «الفكر الديني الضامر»، «والغينا هذه الخطوة التي تعرض فيها المعنى المستقل الذي يحتوي على يقينه الداخلي»، وعدنا أدرجاً إلى السوراء، لا من الفلسفة إلى الكلام فحسب، بل حتى من الكلام إلى النص الخام، إلى «قال الله وقال الرسول»^(٣٩).

وفي «اليسار الإسلامي يجري» في نحو عشرة بنود، محاكمة حقيقية لمنهج النص، ويضمن مرافعته ضده، في تركيز واقتضاب، كل المآخذ التي يمكن أخذها عليه من موقع العقل النقدي. وعلى الرغم من طول الشاهد فإن أهميته تبرر إيراده بتمامه:

«لقد اعتمد فكرنا الديني حتى الآن على المنقول، واستعمل أسلوب الانتقال من النص إلى الواقع وكان النصوص الدينية وقائع تتحدث بذاتها. ومنهج النص له عيوب أساسية. أولاً، إن النص ليس واقعاً بل مجرد نص، والنص عبارة لغوية تصور الواقع ولا تكون بديلاً عنه. والحجة لا تكون إلا أصلية، وبالتالي لا يكون النص حجة دون الرجوع إلى أصله في الواقع. ثانياً، إن النص يتطلب الإيمان به مسبقاً بعكس العقل أو التجربة التي يمكن لكل إنسان أن يشارك فيها، وبالتالي لا يمكن استعمال حجة النص إلا لمن يؤمن به. فهي حجة خاصة وليست عامة. ثالثاً، النص يعتمد على سلطة الكتاب، وليس على سلطة العقل، وحجة السلطة ليست حجة لأن هناك كتباً مقدسة كثيرة في حين أنه يوجد واقع واحد وعقل واحد. رابعاً، النص برهان خارجي يأتي من خارج الواقع وليس برهاناً داخلياً يأتي من داخله، واليقين الخارجي أضعف في البرهان من اليقين الداخلي. خامساً، النص يحتاج إلى تخريج مناهج، أي إلى إيجاد الواقعة التي يشير إليها، ودون هذا المناط لا يكون للنص مضموناً صحيحاً»^(٤٠). وبالتالي يتم ترجيح النصوص إلى غير مراداتها، ويحدث الخلط وسوء الفهم واستعمال النصوص في غير مواضعها. سادساً، النص أحادي الطرف ويعتمد على كثير غيره من النصوص، ولا يجوز الإيمان ببعض الكتاب والكفر بالبعض الآخر وإلا وقع التعارض بينها أو وقع المفسر في النظرية الجزئية. سابعاً، النص يعتمد على الاختيار، والاختيار يتبع الهوية والمصلحة كما هو الحال في علوم الجدل. فالرأسمالي يختار نصوصاً تؤيده، والاشتراكي يفعل بالمثل مع نصوص أخرى تؤيده، ويكون المحك ليس هو النص بل اختيار المفسر المسبق، والنص يؤيد ما هو معروف من قبل. ثامناً، الوضع الاجتماعي للمفسر هو أساس اختياره للنص، وبالتالي يكون صراع المفسرين واختلافاتهم هو أساساً صراعاً اجتماعياً في الواقع بناء على صراع القوى

بين الأطراف. تأسعاً، يتوجه النص إلى إيمان الناس وإلى تملق مشاعرهم الدينية واستحسان بلاغة الجدل، ولا يتوجه إلى عقول الجمهور أو إلى واقعهم المباشر، فمَنْهج النص ليس منهجاً علمياً لتحليل واقع المسلمين، بل هو منهج جدلي للدفاع عن مصالح فئة ضد فئة أو نظام ضد نظام، والجدل أقل من البرهان. عاشرًا، منهج النص أقرب إلى الوعظ والإرشاد منه إلى البرهان والتحقق، ويدافع عن الإسلام كمبدأ أكثر من دفاعه عن المسلمين كامة^(٣١).

ويستأنف مؤلف «من العقيدة إلى الثورة» هذه المرافعة الجامعة ضد منهج النص، فيضيف إلى بيان الاتهام البنود الأساسية التالية:

«يعطي الدليل النقلي الأولوية للنص على الواقع، فهو بداية من خارج الواقع وكان النص هو الواقع مع أن النص في بدايته واقعة معروفة... وبالتالي يستخدم النص طائرًا في الهواء، بلا محل، يخلق واقعه من نفسه، فيظل فارغًا بلا مضمون. ينقل النص على ذاته أو يستعمل في غير موضعه طبقاً للهوى والمصلحة كواقع بديل. إن النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملؤها. وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته... ومن ثم فالتأويل ضرورة للنص. ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به... وألوية النص على الواقع تعطي الأولوية للتقليد على التجديد، وللماضي على الحاضر، وللتاريخ على العصر. يرجع التاريخ إلى الوراء لأنه ما زال يعتمد على سلطة الوحي وأمر الكلمة، وما زال يتطلب الطاعة المطلقة لمجرد الأمر... منهج النص يحيل الشعور إلى شعور سلبي خالص، يجعله مجرد آلة لتنفيذ الأوامر... وعموم النص يعطيه القدرة على خدمة الجميع على قدم المساواة. يعرض النص خدماته على الجميع، ويمكن إثبات شيئين متعارضين بين فريقين مختلفين بنفس النص، كل منهما يرى فيه نفسه ويسقط عليه ما يريد. لذلك يؤدي استعمال منهج النص إلى إحساس باليقين المطلق والحق المسبق فيؤدي إلى التعصب وعدم الاستعداد للتنازل عن شيء أو تغيير الموقف أو الفهم المتبادل أو السماح للغير. وكثيراً ما يؤدي إلى القطعية في النظر. يوجه السلوك فيؤدي إلى الامتنال والتحزب والفرقة والحمية والتكفير. يؤدي إلى ضيق الأفق والحق وإلى سرعة اتهام المخالفين بالكلر والاحاد والخروج على الدين والدولة، ويستحيل معه تجميع الأمة على فكرة أو هدف فيقيض على الوحدة الوطنية»^(٣٢).

إن هذه المطاردة الضارية لمنهج النص، التي تحشره في الزاوية الضيقة وتسد عليه المنافذ جميعاً، لا تجد تعليقاً في مبدأ التناقض وحده. فليس رفع النص إلى مرتبة المثال في طور أول هو وحده ما أوجب في طور ثان خفضه وإحصاء «عيوبه الأساسية» عليه والتنديد به انطلاقاً من أن حصبة النص شيء وحبة العقل شيء آخر^(٣٣). وانتهاءً إلى أن النص لا يثبت شيئاً، بل هو في حاجة إلى إثبات^(٣٤). فهذا الانقلاب لا يعبر عن تناقض منطقي، بقدر ما يترجم عن رد فعل نفسي محكوم بنواياض لإرادية. فنحن هنا أمام ظاهرة أقرب ما تكون إلى تلك التي تحدث عنها إريك فروم والتي رصدناها في تحليلنا لروايات نوال السعداوي: حب الموت (النكروفيليا) الذي ينقلب إلى حب الحياة (البيوغيفيليا). أفليس وشكان الاختناق هو ما يجبر رثني الوليد على التفتح والاشتغال؟ وعلى هذا النحو نفسه يرتد طلب الفناء طلب بقاء، وطلب الاتحاد طلب انفصال. وكل انقضاؤنا باتجاه العدم ينقلب لا محالة إلى تحليق باتجاه الوجود. وبنداء القمة لا يقل إغراء عن نداء الهاوية، وتناوبهما تضبطه حركة إيقاعية واحدة. والحس النقدي المنوَّم يتيقظ في كل مرة تعقب فيها النشوة صحوه. وليس لهذه الصحوه سوى منطوق واحد: فالأنا، المندفع وراء سراب كلية القدرة والطلب للارتشاح غشائياً بالنص بدون وساطة «ال رأي» أو «العقل»، يكتشف أنه، بعدوته إلى وضع الجنين وتعرّيه من كل مكتسبات النمو والتطور، قد حكم على نفسه في الواقع بالهزال والضمور وفقر الدم المزمن. ويبادر، في محاولة منه لوضع حد لهذا الخداع، إلى اتخاذ موقف معرّي ونقدي من النص، وبالتالي من التراث ككل. فالارتقاء في أحضان هذا التراث ما أورث الأنا سوى خسائر بلا أرباح. وهي، باستثناء موقف حسن حنفي النقدي، على ثلاثة أنواع.

فالأنا، بتنازله عن كيانه وبندشاته الاندغام بالنص كواقعة خام وبالتراث ككل لامتمايز، قد فقد

الشعور بشخصيته وهويته؛ فهو ذات بلا ذاتية، وأنا بلا إنية. ومؤلف «دراسات إسلامية» يدرج هذه الخسارة في بند مستقل يجعل عنوانه: «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟». والآن، بتجرده من مكتسبات نموه وتطوره وبطلبه الاندماج بالنص والتراث ككل وكبده مطلق، قد فقد الشعور بالزمان؛ فهو موجود دائري، لا مسار له، ولا يميز النهاية من البداية. ومؤلف «دراسات إسلامية» يدرج ثانية الخسائر هذه في بند مستقل أيضاً يجعل عنوانه: «لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟».

وأخيراً إن الأنا، بإلغائه حدوده وياشربابه إلى الاتحاد بالكل الأكبر الذي هو النص الخام والتراث كرحم أوقيانوسية، قد فقد، مع حدوده، الشعور بالمكان؛ فهو موجود حلولي يتكرر ولا يتكرر، وكأن أميبي لا يمد في العالم الخارجي سوى أطراف كاذبة، فيتموّر ولا يتمايز. ومع أن حسن حنفي لا يفرد لهذه الخسارة بنداً مستقلاً، إلا أن إشاراتِهِ إليها تتعدد تحت عنوان يمكن أن يكون كالآتي: «لماذا غاب بُعد التعدد في تراثنا القديم؟».

١ - غياب الإنسان: لقد وجدنا مؤلفنا، في الطور الذي يصح وصفه بأنه اندماجي عظمي، يقيم الظواهر الفكرية ويرجعها إلى مصدرها الأول وهو النص، والحكم عليها بأنها إيجابية أي من النص، أو سلبية أي من الخارج^(٣١). وبناء عليه أجرى تمييزاً بين المؤلف والكاتب على اعتبار أن الأول «هو الذي يضع فكراً بل يخلقه ويبدعه بجهد الشخصي ويصرف النظر عن أي مصدر له خارج جهده العقلي المحض»، بينما الثاني «هو الذي يعرض الفكر ابتداءً من مصدر معين هي النصوص الموحاة»^(٣٢). وقد انتهى إلى أن «المفكرين الإسلاميين» تجوز دراستهم فقط «ليس باعتبارهم مؤلفين بل باعتبارهم كتاباً»^(٣٣). فهم مثال للمفكرين اللاشخصيين الذين هم نمط المفكرين الوحيد الذي يمكن أن تنتج حضارة قائمة على «النصوص الموحى بها باعتبارها المصدر الأول للفكر»^(٣٤). إن ليست وظيفة المفكر في مثل هذه الحضارة أن يضع أفكاراً بل أن يعرض طريقة في تفسير النصوص الدينية ولمبها وتحويلها إلى معان وأبنية نظرية^(٣٥). وبمعنى آخر، إن المفكر الإسلامي «لا يضع حقائق من اكتشافه الخاص لم تكن معروفة من قبل، بل هو عارض لموضوعات الوحي على مستواه الثقافي وبلغه العصر»^(٣٦).

ومن هنا كانت «الفكرة مستقلة عن مؤلفها» و«الأفكار موضوعات مستقلة عن قائلها». وبالتالي ولا يهمننا من هو صاحبها أو أول القائلين بها، ولا يهمننا إن كان قائلها هو هذا أو ذلك، بقدر «ما تهمننا الفكرة ذاتها»^(٣٧). ومن هنا أيضاً كان عدم جواز الحديث عن «السينوية» أو «الرشدية» أو «الاشعرية»؛ فهذا «التشخيص للأفكار نشأ من تخلفنا» كما ونشأ بفعل الاستشراق الغربي عندما ارتبط المذهب في الغرب بشخص المعلن عنه بعد القضاء على استقلال الفكر والموضوعات في العصور الحديثة»^(٣٨). فالأشخاص «إن هي إلا حوامل للفكر وليست خالقة للفكر»؛ الأشخاص «يعرضون موضوعات ولا يضعون فكراً». فهم «مجرد وسائل تظهر الحضارة من خلالها دون أن يكون لهم الفكر خلقاً وإبداعاً»^(٣٩). فالأفكار هي التي «تتخلل المؤلف ولا يكون هو إلا عارض»^(٤٠) لها... مصنف فيها، والفكر «مشاع للجميع لا ينتسب إلى فرد دون فرد، وكان المؤلفين كلهم فريق يعملون في موضوع واحد مستقل»^(٤١). وبالفعل، «كان العمل الفكري في تراثنا القديم عملاً جماعياً... قامت به الحضارة الناشئة من مركز واحد هو الوحي، وكان الوحي المتحول إلى حضارة هو الذي يضيف على المؤلفين وحدتهم، ويجعلهم جميعاً وسائل يظهر هو فيها من خلالها»^(٤٢).

ومع أن جميع هذه الشواهد باتت لدى قارئنا بحكم المكرورة، إلا أن السياق الذي نحن فيه يقسرننا على أن نورد من جديد هذا الشاهد الذي تحلق فيه النزعة الاندماجية العظمائية، وفق النمط الارتشاحي الغشائي الثاني لجدا الهوية والشخصية والذاتية، إلى ذروة أخرى من ذراها: «إن المفكر الذي ينتسب إلى حضارة قائمة على الوحي، كالحضارة الإسلامية، لا يضع حقيقة أو يخلقها بل يعرض حقيقة موجودة من قبل، عليه أن يصوغها في قالب العصر في زمان ومكان معينين... ومن ثم فلا أثر للعبقريّة الفردية، فالفضل كله يرجع للوحي»^(٤٣).

ولكن اليس هذا على وجه التحديد ما منحه الإنسان من الوجود في تراثنا القديم؟ الإنسان كقطب مقابل، في طور الترميم النرجسي، للقطب الذي له السؤدد المطلق في الطور الاندماجي العظمي، أي النص / الرحم؟

إن الصيحة الاستنكارية التي يطلقها، في فاتحة الطور الترميمي، مؤلف مقال لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟ تقول كل قلق الأنا وكل حصره عندما يكتشف أن طلبه للاتحاد وللغناء في الجسد الجماعي الذي هو النص كاد أن يتأدى به إلى الغناء والتلاشي فعلاً: «إذا أراد الإنسان منا أن يبحث عن ذاته في تراثنا القديم فإنه لن يجدها. وهنا تبدو الأزمة. يشعر الإنسان منا بذاته ثم يفتش عنها في حضارته، فلا يجدها. فيظل غائباً عن القديم، ويظل القديم تائهاً عنه. ويزيد الطين بلة أننا نعيش في عصر يتكاثر فيه القول عن الإنسان، ويكثر فيه الحديث عن حضارة الإنسان»^(٣٨).

هكذا يتكشف الوجه الذي كان يضيء به النص باعتباره بدءاً مطلقاً على أنه محض انعكاس لانصحاق الأنا واحترافه. وما هذا الأنا، الذي كان يتعقل ذاته على أنه فيض وجود من جراء التحامه بالجسد الجماعي، يتعقل ذاته الآن على أنه نقص وجود. فهو في محض حالة خواء وانفراغ. ومفردات قاموسه الجديد تتصرف كلها وفق فصل اللاوجود ومرادفاته من الطحن والسحق والمحق والتسطيح والتقلطح والاختناق والابتلاع والغناء، كما يتضح من النصوص التالية:

- «هكذا أصبح الإنسان مطحوناً بين الطبيعيات والآلهيات، مفلطحاً بين العالم والله، مختنقاً بين الأرض والسماء، لا متفلس له إلا الإشراف في الآلهيات أو الغذاء في الطبيعيات»^(٣٩).
- «بدل أن يظهر الإنسان مركزاً في محور تفلطح وامتدت أطرافه بين السماء والأرض وفي التاريخ والمستقبل وفي كل اتجاه»^(٤٠).

- «الإنسان إما محاصر بين الطبيعيات والآلهيات، وإما يفك حصاره ولكنه يتسطح وهو يئن تحت كم هائل من الطبيعيات والآلهيات»^(٤١).

- «غياب الإنسان كجسد مستقل في تراثنا القديم وحصاره بين الآلهيات والطبيعيات في علوم الحكمة، وابتلاعه في علم التوحيد، وفنائه في علوم التصوف، ومحفه في علوم التشريع»^(٤٢).

وإزاء هذا الحصار للإنسان في «نقطة التلاشي»^(٤٣) تكون «المهمة» ذات مضمون ترميمي صريح: فليس المطلوب أقل من «رفع الاقتعة ونزع الأستار من أجل إعادة الإنسان متميزاً، مستقلاً، قائماً بذاته، عوضاً عن انبطاحه واقتراضه الأرض وانتشاره في كل مكان دون بؤرة أو مركز»^(٤٤). ولكن حتى يتحول «الإنسان اللش إلى الإنسان الصلب، وهضعفه إلى قوة وانكساره إلى صلابه»^(٤٥)، فلا بد، بإدء ذي بدء، من أن تقطع المشيمة التي تصل الجنين الأنوي بالرحم الوالدي، والتي تكشف عن أنها ليست «مضخة» تمدّه بالمصل المغذي بقدر ما هي «شفاطة» تستنزفه وتسحب منه دم الحياة. فهذه المشيمة، التي تتم عبرها فعلاً عمليات الارتشاح الغشائي ولكن في الاتجاه المعاكس، اتجاه إفقار الأنا لا إغنائها، هي على وجه التعيين تلك التي كان هذا الأنا الجنيني يتوهم في الطور الاندماجي العظمي أنها «صلة وصله» بعالم «الماهيات» والظواهر المثالية، «والمعطى القبلي» و«الوحي» و«الحقيقة الموجودة من قبل» و«النصوص الموحاة»، أو «الآخر المطلق» حسب التسمية الجديدة التي يأتي بها الشاهد التالي:

«حدد القدماء الصفات في سبع: العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة... وجعلوها صفات مطلقة بعيدة النال، يتصف بها الآخر المطلق، وسلبوها عن الأنا، فتركوها مجردة من الصفات، عارية من القيم، معرضة للجهل، والعجز، والموت، والصمم، والعمى، والبكم، والضعف... وهكذا وضعنا كل مقومات الحياة... وكل عناصر الحركة والوعي فيها... خارج أنفسنا، فضاقت منا الحياة، وسقط التاريخ، وعشنا خارجهما... نعشق ما حرمننا منه، ونعبد ما ينقصنا»^(٤٦).

وإزاء هذا «الخصاء الكلي»، الذي يهدد باكتساح الأنا بجماعه وباستئصاله بأعضائه كافة، يحدث انقلاب حقيقي في استراتيجية صاحب مشروع «التراث والتجديد»، فيتحول من طالب اتحاد عنيد إلى طالب انفصال لا يقلل عناداً، ومن ناطق بلسان «المركز» إلى ناطق بلسان «المحيطة»، ومن محامٍ عن

«الأصل» إلى محام عن «الفرع»، وبلغ علماء الكلام، من مدافع عن شرف «الجوهر» إلى مدافع عن شرف «العرض» ضداً على «القسم» الثنائية للفكر الديني، التي تقدم «الجوهر» وتؤخر «العرض» وترى في هذا محض انحطاط لذلك وتجعل العلاقة ما بين الطرفين علاقة استعلاء واستتباع واستنزاف: «إن مفهومي الجوهر والعرض في حقيقة الأمر إنما يكشفان عن طبيعة الفكر الديني الذي يقسم العالم إلى قسمين: قسم إيجابي وآخر منفى، قسم بالزائد وآخر بالنقص، وتكون علاقة الطرفين علاقة أولوية وشرف، علة ومعلول، أول وآخر، قدم وحديث، وجوب وإمكان، لاتناه وتناه، إلى آخر هذه الثنائيات المعروفة في الفكر الديني [الذي يقول] باستحالة قيام الأعراض بنفسها لحاجتها إلى الأصل وهو الجوهر والأساس... لأن العلاقة بين الجوهر والعرض هي علاقة الثابت بالمتحول، الأصل بالفرع، المركز بالدائرة، وهي العلاقة الدينية المشهورة بين الله والعالم، وإعطاء أولوية لطرف على حساب الطرف الآخر وليست علاقة التساوي بين الأطراف. وهي أيضاً علاقة من طرف واحد وليست علاقة متبادلة بين طرفين، أو باختصار علاقة الاستقلال والتبعية التي نعاني منها في شتى مظاهر حياتنا السياسية والاجتماعية حتى أصبحت طابعاً مميزاً لجيلنا وسمة أساسية للعصر. هي قصة ذهنية في الظاهر، دينية إيمانية في الباطن، من شأنها تثبيت الأساس ثم التفرغ عليه... وكانت باستمرار من دعائم الفكر الديني... في اعتبار الأصل هو الصورة، والفرع هو المادة، أو في تصور العالم على أنه عالمان، أساس ومؤسس عليه، أصل وفرع، وهي القسمة التي تجعل علاقة الأشياء بعضها ببعض على المستوى الاجتماعي والسياسي علاقة تسلط وتبعية، قاهر ومقهور، غالب ومغلوب، غني وفقير، أعلى وأدنى... الخ»^(٦٧).

وبما أن «الإنسان يرفض أن تكون يده هي السفلى، ويد غيره هي العليا»^(٦٨)، فإن الاستراتيجية التي ترفض نفسها في الطور الترميمي هي استراتيجية قلب للمواقف. ففسداً على «الفكر الديني» الذي لا غاية له سوى «إثبات عجز الإنسان» سترفع عالياً راية «الفكر العلمي» الذي يثبت على العكس «قدرة الإنسان»^(٦٩). وضداً على «النظرة التدميرية للعالم» التي «تسلب العالم حقه في الوجود» وتصوره «فاقد وجوده من ذاته، محتاجاً إلى غيره، مستعداً وجوده من طرف آخر» أعلى منه ومخارج له، وضداً على «التطهر الديني المسبق» ذي «الاتجاه الماسوشي» الذي يريد «إفناء الأشياء وتدميرها» ويترك عليها أن تكون مستقلة باقية موجودة بنفسها، وترفع عن العالم «ذهاباً إلى ما وراءه»^(٧٠) بحثاً عن أمل سائع، وتعليلاً له «عن طريق الرجوع إلى الأعلى، أي... إلى السلطة القاهرة التي هي الله»^(٧١). تتحدث - باندفاعه قد يصح وصفها بأنها دونكيشوتية - معالم استراتيجية ترميمية تضع الإنسان في مركز الكون، وفي مركز نفسه، وترفع عنه وكالة «القية السماوية» وتطالبه بـ «تأكيد ذاته وإعمال عقله»^(٧٢)، وتسلمه «بالفكر العلمي المستقل» - على عكس «الفكر الديني التابع للعقائد» - الذي يسعى إلى «اكتشاف قوانين الحركة وتفسيرها بالعلل القريبة الداخلة في الموضوع وليس بالعلل البعيدة الخارجة عنه»^(٧٣)، ويطلب عليه الأشياء في «الوجود ذاته وليس خارجاً عنه» ولا يحتاج في التعليل إلى الرجوع إلى علّة أولى يكون مستقرها في «عقدة القبة السماوية» إذ لم يعد مقبولاً «في هذا العصر أن يتوه الإنسان تحت هذا الخواء، وأن يضيع في هذه المتاهة، وأن يشعر بضالته تحت هذا الشمول»^(٧٤).

وبطبيعة الحال، إن هذه الاستراتيجية الترميمية لا لواء لها تنضوي تحته سوى لواء الفيورباخية التي هي بالتعريف، وفيما يخص العلاقة بين الله والإنسان، فلسفة قلب للمواقف. فما دام «التأكي هو إعطاء الله أخص ما يميز الإنسان وإسقاط صفات الإنسان على الله»^(٧٥)، وما دامت «الثيولوجيا انثروبولوجيا مقلوبة، وما يظنه اللاهوتي على أنه وصف هو في حقيقة الأمر وصف للإنسان»^(٧٦)، وما دامت آفات مجتمعتنا ومصائب واقعتنا جميعاً قد جاءت من جراء «مؤامرة تحويل الانثروبولوجيا إلى ثيولوجيا»^(٧٧) في تراثنا القديم، ومن جراء حضور «الفكر اللاهوتي» في عقليتنا وغياب «الفكر الإنساني»، مما استتبع تأكيد «محورية الله وهامشية الإنسان»^(٧٨)، وما دام «حق الإنسان أولى بالدفاع» من حق الله لأنه هو «الحق المهضوم»^(٧٩) في الحضارات التي تتمركز حول الله وتثبت له ما تسلبه عن الإنسان، وما دام يستحيل أن يقوم عصر نهضة بلا تغيير للمراكز من الله إلى الإنسان، وبلا نزعة إنسانية يسترد فيها

الإنسان العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة من الله»^(١٠٦)، وبما أن «لزمنا هي غياب الإنسان في وجداننا المعاصر نظراً لغيابه في تراثنا القديم، ولتغلبه «بمئات من الأغلفة اللغوية والعقائدية والإلهية والتشريعية»، فإن ترميم هذا الإنسان وفك الحصار عنه وتغيير وضعه من هامش المحيط إلى بؤرة المركز سيكون هو علة المشروع النهوضي المتمثل بالانتقال من «التراث» إلى «التجديد»، ومن «العقيدة» إلى «الثورة»^(١٠٧): «مهمتنا إذن هي كشف هذه الأستار وإزاحة هذه الأغلفة ونزع هذه القشور من أجل رؤية الإنسان، حتى ننقل حضارتنا من الطور الإلهي القديم إلى طور إنساني جديد. فبذل أن تكون حضارتنا متمركزة على الله، والإنسان داخل ضمن الأغلاف، تكون متمركزة حول الإنسان، والإنسان خارج عن الأغلاف. وهي مهمة ليست بالسهلة، لأنها تبغي نقل تمرکز الحضارة من الله إلى الإنسان وتحويل قطبها من علم الله إلى علم الإنسان»^(١٠٨).

وترميم الإنسان، من خلال تحويل مركز الحضارة من الله إليه، لا يعني في خاتمة المطاف إلا إعادة اكتشاف بُعد الذاتية الفردية، هذا البعد الذي كان ملغياً في الطور الاندماجي العظمي لمصالح الوحي ونظام قائم يلتف حوله الجميع ويعبر عن وحدة الأمة»^(١٠٩). وبالفعل، وبعد أن كانت «المهمة» هي «القضاء على تشخيص الأفكار، فالأفكار لا أسماء لها، بل هي أفكار عامة شائعة في كل زمان ومكان... والفكرة هي الأساس، ومهمتنا نحن إبراز استقلال الفكرة عن قائلها»^(١١٠)، تغدو «المهمة» في الطور الترميمي نقد التراث على وجه التحديد لتغيبه بُعد الذاتية ولطمسه كل «أثر للعبقريية الفردية»؛ ولم يحاول أحد في تراثنا القديم أو المعاصر إعطاء صياغة علمية للذاتية... لم يحاول أحد من القدماء اكتشاف الذاتية في الحضارة إلا الصوفية الذين استطاعوا تحليل الجوانب الوجدانية للإنسان ووصفوا أحوال النفس وتابعوا درجات ارتقائها في المقامات حتى الفناء المطلق... ولكن الذاتية التي اكتشفها الصوفية منفصلة عن تاريخ الحضارة، بل وفي تعارض معها... كما غلب على الصوفية وصف الذاتية وهي في طريقها إلى الله دون وصفها وهي متحدة بالعالم... إن اكتشاف الذاتية الفردية لا يتم إلا بعد ظهور الذاتية الحضارية في التراث القديم. ولما كان التراث القديم كله مركزاً على الله، توارى الإنسان ولم يظهر إلا في أقل الحدود»^(١١١).

ومن هنا مقارنة الموقف من مسألة التصنيف باعتباره الشكل النمطي للتأليف في الحضارة العربية الإسلامية. ففي الطور الاندماجي العظمي كان التصنيف، وحتى ما يترتب عليه من تكرار، موضع مديح لأن مهمة القدماء لم تكن الصدور عن تجربة شخصية وإبداع مذاهب شخصية، بل إلغاء ذواتهم لتنتقل النصوص الموحاة من خلالهم ولتنبني «الأنماط الحضارية مستقلة عن أشخاصهم». ومن هنا كان من المحتم أن يظهر «التكرار والنقل والاستعارة من المؤلفين بعضهم من البعض الآخر لأن العلم موضوعي، مشاع للجميع، لا ينتسب إلى فرد دون فرد»^(١١٢). ولكن هذا الإلغاء للذات وللتجربة الشخصية هو ما يغدو في الطور الترميمي موضع نقد وتغيير لأنه حكم على القدماء بأن يكونوا مجرد مصنفين، يكرر واحد منهم الآخر في رتابة وجذب وعقم، إذ «نادراً ما تصدر عقائد القدماء عن تجربة شخصية أصيلة. فإذا حدث فإنها تجربة شروح وجواش. فالمادة محفوظة ومرصوفة، يتناقلها المصنفون أباً عن جد، وأبناً عن أب، وتلميذاً عن شيخ، فهم مصنفون وليسوا مؤلفين. يرتبون ويوحدون مادة صماء لا باعث فيها ولا هدف لها. وأقصى ما يوجد من تجارب شعورية وراء المؤلفات القديمة هي تجارب الشرح قبل قوافل العمر»^(١١٣).

ومع إعادة اكتشاف بُعد الذاتية واعتبارها - مع محمد إقبال - «جوهر الكون ومحور التاريخ»^(١١٤) وجعلها «نقطة بداية لإعادة فهم تراثنا القديم ولتغيير واقع المسلمين»^(١١٥)، ينقلب الموقف رأساً على عقب من الحضارة الغربية ويعاد إليها الاعتبار - بل أكثر من الاعتبار - بوصفها «حضارة الإنسان» و«حضارة حقوق الإنسان». فبعد أن كانت هذه الحضارة ترمي بأنها حضارة «طردية» أضاعت «بؤرة التركيز» وضلت طريقها إلى المطلق وباتت لا تعرف من «ثبات إلا التغير نفسه» بالنظر إلى «مشاشة موروثها وعدم ثبوتها أمام النقد»، مما جعل الوعي الغربي «غير قادر على توجيه نفسه نحو مركز يمكن من خلاله إبداع

الماذاهب والاتجاهات ولكنه يعود إليه حتى لا يفقد النظرة الشاملة»، فلم يبق أمامه من خيار غير أن يجرب الماذهب الواحد تلو الآخر وأن يستهلكها جميعاً «يهدم ما بناه ويعيش على ذاته حتى يأكل نفسه» إلى أن وائنتهى إلى العدمية التامة... سئم الكل، وأثر الرفض، واستقر على السلب والعدم^(١١٠)، وبعد أن كانت تُعبر بأنها حضارة الشك واللايقين والعقل الذي يلتهم ذاته وموضوعه والإنسان النسبي المحدود... إنسان بروتاجوراس وليس إنسان سقراط^(١١١)، إذا بهذه التهمة بالذات توضع في رأس فضائلها، وإذا بها تحظى بالإقرار بأن اليقين الذي انطلقت منه وائنتهى إليه خلال القرون الأربعة الأخيرة من تطورها «بعد أن غرّي الواقع من كل غطاء نظري» هو من طبيعة أكثر يقينية بكثير، لأنه يقين داخلي وليس يقيناً خارجياً، يملك ما صدقه في ذاته وبعدياً، وليس بالإحالة إلى نص من خارجه وقبلياً. وبعبارة أخرى، أمست الحضارة الغربية تتمتع بامتياز هائل، وهو تركزها بدورها حول ضرب من «الوحي»، ولكنه وحي من اكتشافها وصنع يديها، وهو الإنسان: «لقد استطاعت الحضارة الأوروبية بعد نضال دام أكثر من أربعة قرون إثبات الإنسان والشعور الإنساني كنقطة بدء يقينية ليس قبلها شيء، وبكل شيء من بعدها يكون من خلالها. وهذا هو معنى الكوجيتو الديكارتي^(١١٢)».

وبموازاة هذا الانقلاب في الموقف من الحضارة الغربية بطراً بطبيعة الحال انقلاب في الموقف التقييمي من الحضارة العربية الإسلامية. فهذه الحضارة، التي نشأت بدءاً من «معطى قبلي هو الوحي» وامتدت حوله على شكل «دوائر متداخلة من المركز إلى المحيط، ينقلب امتيازها هذا بالذات إلى عيب بنيوي أدى إلى تغيب الإنسان «كمبحث مستقل في تراثنا القديم»، فكان «هو السبب في أن حياتنا المعاصرة لم تقم على احترام الإنسان بل على تقديس الله وفي أن مجتمعاتنا المعاصرة ليست مجتمعات إنسانية بل وفي أن حضارتنا كلها لم تكن حضارة إنسانية بل إلهية^(١١٣)».

ولا تغف المفاضلة بين الحضارتين عند هذا الحد، بل تتعداه إلى التأكيد بأن «الدعوة^(١١٤) بأن حضارتنا القديمة إنسانية إسقاط من الحضارة الغربية، وذلك لأن حضارتنا القديمة مركزة حول الله Thécocentrique ولم تغبر محورها بعد كي تتمركز حول الإنسان Anthropocentrique^(١١٥)». ولقد كان لا بد من انتظار «عصر الترجمة الثاني» حتى يأخذ مفهوم الإنسان طريقه إلى الحضارة العربية الإسلامية نقلاً عن الغرب: «في تراثنا الضخم لم يظهر لفظ الإنسان كعنوان لمبحث. فإذا ظهر عند المحدثين فعن تقليد للغرب^(١١٦)». وحتى بعد أن تعلمنا من الغرب كل ما تعلمناه وبخلفنا بدورنا في عصر نهضة، فإننا لم نتمكن بعد من مجازاة الحضارة الغربية في اكتشاف الإنسان «وموضعه كحقيقة يقينية أولى^(١١٧)»، ويخطئ من يتصور أن حضارتنا قد خرجت من مرحلتها الإلهية الراهنة إلى مرحلة إنسانية أخرى ابتداء من الإصلاح الديني إلى النهضة، إلى العقلانية، إلى التنوير، فنحن ما زلنا وراء ذلك بكثير^(١١٨).

ب - غياب التاريخ: يتميز الطور الترميمي بأنه يقر للتاريخ بالأهمية التي كانت تُنكر عليه في الطور الاندماجي المُظامي. فالتاريخ مسار ونمو في الزمان. وبما أن الطور الاندماجي العظامي هو في جوهره طور تكوي، فليس من المستبعد أن يقرأ اللاشعور التاريخ في الحالات النكوصية على أنه «خطيئة» وانحطاطه وسقوطه خارج للنعيم البدني وانفصاله عن جنة عدن، أي عن العصر الذهبي لكليّة القدرة المستوهمّة. وبما أن الطور الترميمي هو في جوهره طور تقدمي، أي طور يأخذ على عاتقه فك الالتحام وينشد الاستقلال وبناء الذاتية الشخصية، فليس من المستبعد أيضاً أن تكون إعادة اكتشاف التاريخ بمثابة ترجمة، على صعيد اللاشعور، لواقعة استئناف النمو المكشوف. والتنقل المكوي بين الطورين هو الذي يفسر التناقض - الذي سلفت الإشارة إليه - بين موقفين: موقف ينتصر للوحي على التاريخ، وللنشاط على التطور، ويندد بالنهج التاريخي الذي يفقد «الظاهرة طابعها المثالي^(١١٩)». وآخر يقدم الحدين الثانيين على الحدين الأولين، ويفسر الوحي نفسه على أنه تاريخ (نظرية أسباب النزول)، ويندد بالنهج الماضي الذي يرى أنه «لا يتقدم الحاضر إلا بالرجوع إلى الماضي، وأن التاريخ يسير في تدهور مستمر، وأن قمة التاريخ كانت في عصر ذهبي في الماضي، وأنه لا يمكن اللحاق بهذه القمة من جديد، فذاك عصر الطهارة قد انقضى وولى^(١٢٠)».

ومع أن محذور التكرار يمنعنا من إعادة بناء هذا التناقض في الموقف بكل تفاصيله، فإننا لن نستطيع أن نقادى هذا المحذور كل التقادى لأن الطور الترميمي - وهو موضوع تحليلنا هنا - منسوج لحمة ويسدئ من نقد الطور الاندماجي وتحميل «النشأة» تبعاً كلف «التطور» ومنع «التقدم» فحتى عندما دخلنا في عصر النهضة وبدأنا مرحلة من تاريخنا هي من أكثر مراحل استحقاقاً للوصف بأنها مرحلة قطيعة ونمو مستقل، ظل مسارنا أقرب إلى «الكبوة» منه إلى «النهضة»، وإلى «التقليد» منه إلى «التجديد».

«بالرغم من أننا في القرن الماضي بدأنا بترجمة فلاسفة الثورة الفرنسية، وذاعت أفكار الحرية والعقل والطبيعة والدستور والأمة والديمقراطية والبرلمان، وعرفنا «الأمير» و«روح القوانين» والعقد الاجتماعي»، وتكلمنا عن أهمية علم العمران والعلوم الاجتماعية والسياسية، بل واكتشفناها في القرآن، إلا أنه لم يتبلور لدينا شعور تاريخي... وبالتالي سادت التقليدية والمحافظة الأميلية على هذا المستورد الاستناري الجديد. فاض العمق على السطح فاحتواه وقضى عليه»^(١٣١).

وبما أن «تقدم الشعوب مهرون باكتشاف شعورها التاريخي»، وبما أن «من أسباب تعثر نهضتنا الحالية التي بدأناها في القرن الماضي هو أننا لم نكتشف بُعد الشعور التاريخي»، وبما أن «غياب البعد التاريخي في تراثنا القديم» هو الذي «أورثنا غياب الوعي التاريخي في وجداننا المعاصر»، لذا «يكون السؤال: لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم بداية الكشف عن الجذور من أجل إعادة بناء شعورنا القومي بحيث يرتكز على وعي تاريخي»^(١٣٢).

وإعادة البناء هذه، ذات المضمون الترميمي الذي لا يخفي نفسه، لن يكون لها من منطوق سوى نقد التراث في بنيتها بالذات، بل في تكوينه بالذات، عن طريق تطبيق نوع من علم الأجنّة المعرفي عليه على اعتبار أن بنية التراث القديم متعينة بتكوينه، أي بكيفية صدوره عن معطاه المسبق الذي هو الوعي، تعين الجنين بمشيئته. وإذا كانت الجذرية هي أخذ الأشياء من جذورها، فإن نقد التراث القديم، إذ يُفعل هنا مبضعه في عمق الجذور، يرقى إلى مستوى من الجذرية ينذر أن يرقى إليه لا لدى مؤلفنا فحسب، بل في كل الخطاب العربي المعاصر حول التراث. وبما يزيد في جذرية هذا النقد أن الحيل السري الذي يربط هذا التراث إلى مشيئته ظل يابئ انقطاعاً حتى بعد خروج الجنين من رحم الأم وبخوله وعصر النهضة الحديثة وعصر التنوير، مما قضى على التراث أن يبقى أسير ما يسميه مؤلفنا «علوم الدوائر»، أي تلك الطلقات المتداخلة المتحددة المركز من العلوم العقلية والعقلية التي تصدر عن «الوحي» وتعود إليه باعتباره «هو العلم الإنساني الشامل»^(١٣٣)، «مصدر المعرفة وموضوعها في وقت واحد»^(١٣٤). بدون أن تملك في حركة صدورها ورجوعها من حرية أكثر من الحرية التي يملكها خط الدائرة في ألا يكون منحنياً:

«لما كان الوحي هو مصدر المعرفة الجديدة التي أخذها المسلمون كعطى مسبق دون سؤال أو نقاش، نشأت كل العلوم ابتداءً من هذا المركز. لم تنشأ العلوم من الطبيعة واستقراء حواذئها أو من العقل الصوري ونظام الاتساق، ولكنها نشأت أساساً ابتداءً من الوحي وانطلاقاً من القرآن، على صورة دوائر صغيرة تكبر شيئاً فشيئاً حتى يتم بناء العلم فيتوقف اتساع الدائرة، مثل حصة في الماء تكبر حولها الدوائر شيئاً فشيئاً حتى ينتهي الدفع الأول. وعلى هذا النحو ينشأ العلم من مصدر للمعرفة معلى مسبقاً ويُنسج حوله، ويتحدد وينتشر من الداخل، وتصبح الحضارة كلها مركزية تبدأ من المركز المحيط»^(١٣٥).

الدائرة الأولى كانت علم أصول الدين، والدائرة الثانية كانت علوم الحكمة، بما فيها الفلسفة التي ظهرت «متأخرة بعض الشيء»^(١٣٦). وفي موازاة هذه العلوم النظرية نشأت دوائر العلوم العملية كعلم أصول الفقه وعلوم التصوف. ونشأت مجموعات أخرى من العلوم العقلية الخالصة: القرآن، والحديث، والتفسير، والفقه، والسيرة، تعتمد على الرواية والنقل، وكلها أيضاً تنطلق من الوحي المكتوب. كما نشأت علوم عقلية أو طبيعية خالصة تعتمد على العقل أو التجربة مثل العلوم الرياضية: الحساب، والهندسة،

والجبر، والفلك، والموسيقى، أو العلوم الطبيعية مثل الطبيعة والكيمياء والطب والصيدلة والنبات والحيوان، وهي أيضاً تقوم على توجيهات من الوحي... وأخيراً نشأت علوم إنسانية خالصة مثل الجغرافيا والتاريخ... وهي أيضاً تمت بناء على توجيه الوحي نحو الإنسان والأرض وأخبار الأمم السالفة التي ذكرها القرآن^(١٣٧).

صحيح أنه كان في عداد هذه العلوم - وليس في آخرها كما جاء في تعداد مؤلفنا - علم التاريخ، ولكن التاريخ شيء والوحي بالتاريخ شيء آخر. فقد تنشأ علوم التاريخ في حضارات دون أن يصاحبها وحي بالتاريخ، وبالتالي يكون التاريخ هنا مجرد رصد للحوادث وسرد للتواريخ وتعاقب الأزمنة^(١٣٨). فلم إذن نجد في تراثنا القديم علم التاريخ وغاب وعبه، ولم بقي ضامراً في صورة تاريخ، ولم ينضج إلى فلسفة تاريخ؟

هنا أيضاً يأتي الجواب ليضع في قصص الاتهام النمط المركزي والدائري لكنيئة الحضارة العربية الإسلامية، هذا النمط الذي لا يسمح لحيط الدائرة بالتناهي عن مركزها إلا بقدر ما يأخذ بالتلاشي. ومع أنه سبق أن أوردنا جل الشاهد، فإن إيراده بتمامه مجدداً يفرضه، علوة على السياق، طابعه الموغل في النقدية الجذرية:

«ويكون السؤال الآن: هل يمكن إقامة مبحث للتاريخ يكون أساساً للوحي بالتاريخ ابتداءً من علوم الدوائر هذه وحضارة الانتشار من المركز إلى المحيط؟ أم أن التاريخ ينشأ ابتداءً من الدخول فيه، ومعرفة قوانينه، وعدم الارتباط بمصدر مسبق للمعرفة، منه نستمد تصوراتنا للعالم وموجهاتنا للسلوك؟ هل يمكن أن ينشأ التاريخ في حضارة تنتشر وتمتد ابتداءً من معطى أبدي خاصة إذا سادت عقيدة قدم القرآن؟ هل يمكن اكتشاف التطور، نشأة واكتمالاً، في حضارة تنتشر كدوائر متداخلة من المركز إلى المحيط؟ إن التاريخ لا ينشأ في حضارة إلا إذا كان هناك مفهوم التقدم، الخلف والأمام، السابق واللاحق، وأن تسير الحقائق في خطوط ولا تنسج في دوائر حتى تتراكم الحقائق وتحدث علماً. إن شرط العلم هو عدم المعرفة والبدائية بالمجهول ووضع الافتراضات والتحقق من صحتها، وليس البدء بالعلم، وفهم العلوم، والانطلاق من مسلمات ومعتقدات مسبقة، وإلا كان العلم في هذه الحال تحصيل حاصل. إن التاريخ لا ينشأ إلا في حضارة تخلصت من أغلفتها وكسرت الحصار حولها، وتحركت من إطارها الأبدي المرسوم، وتعلمت من رتابتها وتكرارها، وانتابتها هزات أرضية تعيد بناءها بعد تفريغ هوائها من فجواتها حتى ولو احترقت أجيال ودمرت قرى. إن التاريخ لا يعرف النمطية والقوالب المسبقة. التاريخ ضد الأسر الحضاري، ويعادل التحرر. التاريخ لا ينشأ في حضارة تقوم على شد الوثائق بل على فك الوثائق، ولا ينشأ في حضارة إلهية بل في حضارة إنسانية. لذلك لم يظهر لدينا مبحث التاريخ ولم ينشأ لدينا الوحي بالتاريخ^(١٣٩).

إن طاقة التمدد التي يغلي بها كل سطر من سطور هذا الشاهد تبدو أكثر قابلية للتعليل - وللتأويل - متى ما افترضنا أنها تستمد وقودها لا من خزان الوحي وحده، بل كذلك من مرجل اللاشعور. إذ عندما نقرأ هذا النقد الجائح على أنه أيضاً فعل ترميم، أي فعل انفكك بعد طول التحام، وفعل عوم للذات بعد طول غوص، وفعل تكوين للأنثى بعد طول إلغاء للأنثى، وبعبارة أخرى عندما نقرأ هذا النقد على أنه موجه لا إلى الحضارة العربية الإسلامية بعد ذاتها فحسب، بل كذلك إلى صورتها المنطبعة في اللاشعور كأم رحمية، استثنائية، تأبى أن يقطع الحبل السري الذي يشده وليدها إليها والتي ما تلقأ تلوح بهذا الوليد بكل أوهام كلية القدرة وفيض الوجود إذا ما بقي يدور في مدارها، عندئذ فقط نستطيع أن نفهم لماذا ينحو هذا النقد، أكثر من أي نقد سبقه، إلى ارتداء طابع النقد الكلي الفاعل في عمق الجذور.

فالعلاقة بالأم، بحكم التكرار الأولي للجنين في رحمها، تبدو وكأنها هي التي تقدم فعلاً النمط الأول لعلاقة الدائرة بمركزها. والأم هي التي تجسد، كما يدل على ذلك معنى اسمها بالعربية^(١٤٠)، المعطى القبلي والمصدر المسبق للوجود ولعرفته. وفي مقابل عالم الأم الدائري ينهض عالم الأب الخطي حيث تخي إشكالية المركز والمحيط مكانها لإشكالية الخلف والأمام، لتتخلق بالتالي إمكانية التطور والتقدم بدل الدوران والمراوحة في المكان. وبما أن الأمومة تستمد يقينها من بدايتها الذاتية بينما الأبوة بحاجة دوماً

حالة تشخيصية: إنعواجية العقل في كتابات حسن حنفي

إلى دليل وإثبات، فحين الانتقال من أولهما إلى الثانية يتكافأ والانتقال من المعرفة بالحدس والإلهام إلى المعرفة بالعقل والاستدلال. والعلم بهذا المعنى ميراث أبوي لأن شرطه هو البدء بالجهول لا بالمعلوم. وذلك هو أيضاً حكم التاريخ. فهو كالوليد الذي لا يبدأ الحياة إلا مع كسره غلافه وفكه وثاقه وخروجه إلى العالم في شبه زلزال وإشهاره لاستقلال كيانه بانفتاح فجوات رثته على هواء العالم الخارجي. وبانقلاب ما قبل التاريخ إلى تاريخ تطوى صفحة المرحلة «الإلهية» من الحضارة لتفتح صفحة المرحلة «الإنسانية». وليس للإنسانية هنا سوى معنى واحد: أن يصير الإنسان ابن نفسه بعد أن كان محض مضغة أو محض استمالة تمورية في ملكوت الأم الإلهي.

هكذا كان يستحيل إذن، ضمن نطاق ذلك الكون الدائري، أن يتخلق ذلك «الوعي بالذات» الذي «هو الوعي بالتاريخ»^(١٣١).

وحتى عندما رأت النور بعد ثمانية قرون، وفي شبه صدفة من صدف التاريخ، تلك المقدمة في فلسفة التاريخ التي هي «مقدمة» ابن خلدون، ما كان لها إلا أن تأخذ بالتصور التاريخي الوحيد الذي تسمع به حضارة مركزية ودائرية، أعني التصور الدائري الانهياي. فالتاريخ عند ابن خلدون، الذي لم نكتشفه ولم نعب به إلا بعد إعجاب المستشرقين به واكتشافهم له وهم في دورهم لاكتشاف التاريخ»^(١٣٢)، تاريخ يدور على نفسه في وإطراره الأبدي المرسوم» في دورة تعيد إنتاج ذاتها دورياً كالرحم التي تكرر ولادتها في دورة تبدأ دوماً من جديد: «فيذا ما بدأت من جديد فإنها تبدأ من الصفر، ولا يوجد تراكم تاريخي للخبرات. تنتقل المجتمعات من البدو إلى الحضارة ثم إلى البدو من جديد دون أن يكون هناك فرق كفي أو كمي بين البدو الأولى والبدو الثانية. وهكذا تعود الإنسانية كما بدأت، وتبدأ دوراتها وتنتهيها في تصور دائري للتاريخ دون أن يحدث تراكم يبرز من خلاله مفهوم التقدم»^(١٣٣). وليس هذا فحسب، بل «ولا يتقدم التاريخ عند ابن خلدون إلا لكي يتأخر، ولا يبدأ شعب إلا كي يكمل دورته وينتهي». فالتقدم مصيره الانهيار بالضرورة، والنهوض مصيره إلى السقوط خضاً»^(١٣٤). فكل ما هو دائري، لا تداح موجة التاريخ إلا كي تستنفذ «الدفع الأول» ولا تتسع إلا كي تتلاشى، ومن ثم يصبح «كل ما يحدث في التاريخ مداناً» لأنه ابتعاد عن «عصر الطهارة» وتلوين «للنقاء الأصلي في النبع الأول»^(١٣٥): «أصبح مسار التاريخ من الوحدة إلى التعدد، ومن الكمال إلى النقص، ومن القمة إلى القاعدة، ومن الإيمان إلى الكفر، طبقاً لحديث خير القرون قرني...». فالصحابة أفضل من التابعين، والتابعون أفضل من تابعي التابعين، وهكذا إلى يوم الدين حيث يعم الكفر قبل ذلك ويختفي الإيمان. التاريخ يسير في انهيار دائم، والزمان عامل سلبي، وليس في الإمكان أبدع مما كان. نعم السلف وبش الخلف. وهو ما ظهر بوضوح عند ابن خلدون في فلسفة التاريخ، وكأنه لا يحدث تراكم في حياة الشعوب، وكأن الأجيال لا يكمل بعضها بعضاً، وكأن القدماء على حق والمحدثين على باطل، وكأن العالم كله يسير نحو الانهيار»^(١٣٦).

وضمن هذا السياق يجري توجيه نقد جذري ودامغ إلى الحركات السلفية المعاصرة على اعتبار أن جوهر هذه الحركات هو «الحنين إلى الماضي»، لا طلباً «للمعق التاريخي»، بل «هروباً إلى الماضي من حيث هو قيمة في ذاته تعويضاً عن أزمت العصر وعجزاً عن الدخول في تحدياته»^(١٣٧). وشواهد هذا النقد أكثر من أن تحصى، وهي كلها تقريباً تضرب على وتر واحد بغير ما تخرج من التكرار:

«كان التقدم البشري لدى القدماء محاصراً بين الآلهيات والطبيعات... وكان يسير إلى السوء من أجل اللحاق بالفردوس المفقود في هذه الأرض الخراب. فالماضي كان أكثر ازدهاراً من الحاضر وكان مستقبل الحاضر هو في الماضي، وهو الطابع العام للفكر الديني المحافظ، وما تحاول الأنظمة السياسية الرجعية تثبيتها في الأذهان وفي وجدان الشعوب، فالنبوة تمثل العصر الذهبي للتاريخ تتلوها الخلافة، تتلوها الإمارة، فالنبي خير من الصحابي، والصحابي أفضل من التابعي، والتابعي أقيم من تابع التابعي حتى نصل إلى جيلنا الذي يقبل عليه الفساد. فالحلف يضيعون تراث السلف بالضرورة، وكما يقال في

الخبر وخير القرون قرني....»، وكما يقول القرآن : ﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات﴾^(١٢٨).

– ولكن الذي رسب فيها هو تصور آخر يرى التاريخ في سقوط مستمر، وأن السلف خير من الخلف، وهو آخر جزء في العقائد بعد الإمامة، وترتيب الخلفاء والأئمة تبعاً للأفضلية، اعتماداً على أحاديث «خير القرون قرني...» فتصورنا التاريخ في سقوط مستمر بعد الخلفاء الأربعة، من النبي إلى الصحابة إلى التابعين إلى تابعي التابعين. وبالتالي نحاول المساهمة في صنع التقدم والتاريخ يتساقط من بين أيدينا. وهذا هو المنبع الدائم للحركة السلفية وحركة النهوض بالعودة إلى الوراء، وعلى أفضل تقدير، نضع أنفسنا خارج التاريخ والزمان بعد أن اعطينا الله الزمان كله، أي الخلود، وما دونه الفناء، فضاغت الحركة عن التاريخ، ولم ندرك التطور كسنة له^(١٢٩).

– ويستمر الفضل والاختيار ليس فقط للرسول بل في آله وصحبه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين... ويحاول كل فريق منا أن يكون هو الوريث لهذه الجماعة الأولى، فكثرت الدعاء واطمان كل فرد على حاله، ما دام انتسب إلى الفترة الطاهرة والصحية الخيرة... ثم يقل الفضل والاختيار حتى يمحى في عصرنا الذي يسوده الشر ويعمه الضلال. ومن ثم يتدهور التاريخ، ويسير في انحطاط مستمر، ويظل التاريخ الأول قدوة للناس، يتقدمون بالرجوع إلى الوراء، ويسعون إلى الأمام ويوجههم إلى الخلف، وهو ما نحن عليه الآن، وكما يبدو في الحركات الإسلامية المعاصرة^(١٣٠).

– لما تحول الإصلاح الديني إلى السلفية على يد رشيد رضا ثم الإخوان المسلمين، فقدت مفهوم التقدم والتاريخ وعادت إلى الوراء، إلى أيام الإسلام الأول. فالسلفية إذن نقل للحظة الحاضرة إلى الماضي لتفقد في القدرة على تحليل الواقع وعلى حصر عوامله واستقصاء محركاته. وما أسهل الرجوع إلى الماضي، وعيش الواقع بالخيال، وتبني التحقيق بالأحلام، فذلك يعطي عزاء وحمية، وصدقاً في القول، فلا أحد يقدر على أن يمارض المبدأ. فيتقدمون إلى الوراء مع تشنج وتعصب أو تكوين جماعات مغلقة منفصلة عن المجتمع فوق الأرض أو في الصحراء أو تحت الأرض^(١٣١).

ويبدو أن هذا التشريع النقدي للجسد النظري للسلفية من حيث هي رؤية تكوصية للتاريخ لا يضيء بكامل دلالاته إلا بما يعكس عليه – انعكاس الضد على الضد – من ألق حالة الثناء والتقريظ التي كانت تحاط بها السلفية في الطور الاندماجي الهذائي باعتبارها «الرصيد التاريخي الوحيد الباقي على مر العصور»، وذلك عندما كانت عبادتها للماضي تُنفى عنها الصفة الماضوية لتوصف على العكس بأنها «في حقيقة الأمر إحياء للنمط المثالي في الشعور كبديل للواقع الموجود»، وعندما كان القلب الهذائي للأمر إلى أصدادها يبلغ بمؤلف «الحركة الإسلامية في مصر» إلى حد القول بأن «الحركة السلفية رؤية مستقبلية للعالم لا عودة إلى الماضي كما هو معروف في كتب علم الاجتماع الغربي وفي أذهان الباحثين المعاصرين المتأثرين بالغرب وبأحكامه المسيقة»^(١٣٢).

ولسنا بحاجة إلى أن نتوقف هنا من جديد عند تفاصيل الانقلاب في الموقف التقييمي من كل من الحضارتين الغربية والغربية والإسلامية من حيث علاقتهما بالتاريخ. حسبنا التذكير بأن الحضارة الغربية، التي كانت تُعبر بالتاريخية، يُقر لها الآن بالأسبقية إلى اكتشاف التاريخ وفلسفة التاريخ ومفهوم التقدم في التاريخ. وهنا أيضاً تستعصي على الحصر والإحصاء النصوص التي تؤكد أنه «لم يتم اكتشاف التاريخ كوعي إنساني إلا في الغرب» وأن «فلسفة التاريخ من أهم العلوم التي نشأت في الغرب، إن لم يكن أهمها على الإطلاق» وإن «الغرب استطاع اكتشاف المستقبل وصياغة مفهوم التقدم» وإن «الحضارة الأوروبية الحديثة انتقلت من التصور الدائري للزمان، ذلك التصور الذي كان سائداً في الحضارات القديمة، إلى التصور التقدمي للزمان»، بل «استطاع الوعي الأوروبي تجاوز فلسفة الدورات الحضارية إلى فلسفة التقدم المستمر الذي لا رجعة فيه»^(١٣٣). ومقابل هذه التجلية للحضارة الغربية، لا يتردد مؤلف «من العقيدة إلى الثورة» في القول بأن الاستغناء عن «التاريخ» به «الله» كان هو العيب الكبير في حضارتنا القديمة: «إذا كان من مأسيتنا المعاصرة غياب البعد التاريخي من وجداننا المعاصر فإن ذلك

حالة تشخيصية: إنشوائية العقل في كتابات حسن حنفي

يرجع إلى ظهور الله كبعد رئيسي إن لم يكن البعد الأبعد كما هو الحال في تراثنا القديم: فالله بديل التاريخ^(١١١).

والواقع أن صاحب مشروع «التراث والتجديد» لا يتردد، في الطور الترميمي الذي نحن بصدد، في أن يؤسس عبادة حقيقية للتاريخ رافعاً إياه إلى مصاف آلهة العصر. فبما أن «الإنسان كائن تاريخي، ومجتمعه مجتمع تاريخي»، فإن الله نفسه ينبغي تصويره كتاريخ: «الله في التاريخ، والتاريخ في الله»^(١١٢). ومن ثم فإن علم الله، أي الكلام، ينبغي تأويله على أنه علم التاريخ، على اعتبار أن موضوعاته «كلها أبعاد للتاريخ: فالنبوة تشير إلى تطور الوحي في الماضي، والوحي هو التاريخ، والمعاد يشير إلى تاريخ الإنسانية في المستقبل»^(١١٣). وإذا كان الغرب، الفارق في التاريخية حتى نضاع العظم والذي أخضع الوحي نفسه «لمحكمة التاريخ»، يستطيع أن يسمح لنفسه بترف «الكفر بالتاريخ» وإشهار «حلجة إلى الله»، فإننا نحن «في حاجة إلى التاريخ دون غيره»^(١١٤)، وذلك حتى ننعتق مما نحن فيه من ركون واطمئنان إلى حقيقة معطاة سلفاً فضلنا بها على سائر الأمم وتحثوي على كل ما لم تصل إليه الأمم الأخرى من حقائق^(١١٥). إذ لا أمل لنا في التقدم ما لم نكتشف، مع كل الشعوب التي تقدمت، «منطق التاريخ، وجدل التاريخ، وحركة التاريخ، ومسار التاريخ، وعلم التاريخ، وعقل التاريخ»^(١١٦).

وبطبيعة الحال، إن إعادة بناء البعد التاريخي تتضمن مع إعادة بناء البعد الإنساني. فالتاريخ في قبالة الوحي هو هو الإنسان في قبالة الله. وكما كان الطور الترميمي في الفقرة السابقة يدرج تحت شعار «الدفاع عن حقوق الإنسان» الغائب والمغيّب في مواجهة «حقوق الله» الكلي الحضور، فإن الطور الترميمي في الفقرة التي نحن بصدد يمكن أن يدرج تحت عنوان «الدفاع عن حقوق التاريخ» في مواجهة «حقوق الوحي»، وذلك لأن «التاريخ تغير وتقدم وارتقاء، والوحي لا تقدم فيه»^(١١٧). والواقع أن اكتشاف البعد التاريخي لا يقبل انفكاً عن اكتشاف البعد الإنساني. فإن تكن الحضارة الأوروبية هي التي انفردت بـ «صياغة مفهوم التقدم» فلأنها الحضارة الوحيدة التي انفردت حتى الآن بالانتقال من التمرکز حول الله إلى التمرکز حول الإنسان، إذ «كان يستحيل ظهور مفهوم التقدم في التاريخ في عالم يطويه الله بين يديه، ويضعه تحت إبطيه، دون أن يكون للعالم استقلاله ووجوده الخاص، ودون أن يكون له حركته وتطوره وقانونه»^(١١٨).

ج - غياب التعدد: إن العامل الذي علّل النمو في الزمان هو عينه الذي حال دون التكرار في المكان: إنه دوماً الطابع المركزي للحضارة العربية الإسلامية. فالمركز لا يسمح بنمط آخر للوجود إلا في صورة محيط أو دوائر أو أطراف. والحق الوحيد الذي يعترف به النمط المركزي للوجود هو حق الهوية، لا حق الاختلاف. ومن هنا كان الغائب الكبير الثالث عن تراث الحضارة العربية الإسلامية، بعد الإنسان والتاريخ، هو البعد التعددي. فالآخر منفي سلفاً. والاختلاف علامة انحطاط، لأن الانتقال من «الوحدة إلى الكثرة» مؤلّل سلفاً عند القديماء على أنه انتقال «من الإيمان إلى الكفر، ومن السنة إلى البدعة، ومن أهل السنة إلى أهل الأهواء»^(١١٩).

وبديهى أنه ما عاد يفاجئنا ونحن في ختام رحلتنا مع مؤلفنا، أن نراه لا يقر الوقائع إلا لينقضها. ولذا لن نتوقف عند التناقض المنطقي المحض الذي يجعله يؤكد، من جهة أولى، أن «اتهم حضارتنا بأنها حضارة وحدة لا تعدد، وبأنها حضارة اتفاق لا اختلاف، اتهام باطل لأن أهم ما يميز تراثنا القديم هو أنه أعطى مجموعة من الاحتمالات المتعددة تطايرت من أجلها الرقاب حين الاختيار بينها»^(١٢٠)، بدون أن يمنعه من التأكيد، من جهة ثانية، بأن «الوحدانية أصبحت أحادية الطرف في الفكر والسياسة: رأي واحد، ومذهب واحد، ورئيس واحد، وحزب واحد، وفرقة واحدة، والباقي كله في النار! فأمحى التعدد من حياتنا، وغاب الحوار بين الآراء المتعارضة، وقضى على الصراع بين الأطراف»^(١٢١).

أجل، ليس هذا التناقض العاري هو بحد ذاته ما سيستوقفنا، بل معيّناته ودلالاته النفسية بالآخرى. وبالفعل، إن الموقف النظري لحسن حنفي من مسألة الوحدة والكثرة يبدو محكوماً بإيقاع ثنائي الطور: فهو في الطور الاندماجي وحدوي مثلاً هو في الطور الترميمي كثروي. فالطور الاندماجي،

الذي يجد نموذجه المبكر في اتحاد الجنين بالأم مثلاً قد يجد نموذجه المتأخر في مختلف مذاهب وحدة الوجود، لا يتكلم بطبيعة الحال إلا بصوت الوحدة: «التوحيد يعني وحدة البشرية، ووحدة التاريخ، ووحدة الحقيقة، ووحدة الإنسان، ووحدة الجماعة، ووحدة الأسرة، الخ»^(١٣٤). وعبدادة الوحدة هي التي تقف بطبيعة الحال وراء أسطورة «العلم الشامل» أو «العلم الكلي» التي طالما تداولها الفلسفة والتي تجد في صاحب مشروع «التراث والتجديد» واحداً من أشد أنصارها حماساً: «إن الغاية النهائية من «التراث والتجديد» هي توحيد العلوم كلها في علم واحد يكون مرادفاً للحضارة نفسها»^(١٣٥). أية ذلك أن «وحدة العلم، منهاجاً وموضوعاً وميداناً، هي المقدمة الضرورية لوحدة الأمة، ووحدة الفكر، ووحدة الاتجاه»^(١٣٦). وإذا كان المطلوب «إقامة علم شامل يعبر عن وحدة العلوم» ويدرجها جميعها، «علوم الدين وعلوم الدنيا، علوم الغايات وعلوم الوسائل» في «وجهة نظر واحدة وشاملة»^(١٣٧)، فذلك بكل بساطة لأن «الوحدة تمثل تطوراً نحو مزيد من العقلانية أكثر مما تمثل الكثرة»^(١٣٨). ويذهب إلى أن الكثرة لا تؤهل هنا على أنها تعدد وتراكم وتلاقح وإثراء، بل تؤهل على أنها «تشتت» و«تشعب» و«تفوق» و«تضارب» و«تضاد» و«تناقض»^(١٣٩). ومن منظور كهذا تغدو، لا وحدة الرؤية ولا وحدة العلم فحسب، بل وحدة المنهج كذلك أمراً استراتيجياً؛ فالتعددية المنهجية مصدر إفقار لا مصدر إغناء، وعامل ضعف لا عامل قوة: «ما زالت المشكلة المنهجية التي عرضها السهروردي، وهي وحدة المنهج، مطروحة في عصرنا الحاضر، وهي وحدة المنهج أو وحدة الفكر أو ما يسمى وحدة الثقافة الوطنية»^(١٤٠). فنظرنا يقاسي من تشتت المناهج، وهو يتضح في تعدد مناهج التعليم لدينا: تعليم الدولة والتعليم الخاص، تعليم علماني وتعليم ديني، علوم نقالية وعلوم عقلية، علوم دينية وعلوم دنيوية، الخ. وما زلنا نطرح قضايا الوحدة الفكرية بين المثقفين وما زلنا نرجو خلق الثقافة الوطنية الواحدة... وطرح مثل هذه القضايا في تراثنا القديم ومحاولة التعرف على أسباب تشتت الفكرية وتعدد مناهجها قد تكون أول الخطوات لحل هذه المشاكل نفسها في عقليتنا المعاصرة وواقعنا الحالي، ولربما كان الفضاء على هذا التشتت في تراثنا القديم خطوة أولى للقضاء عليه كمخزون نفسي في وجداننا المعاصر»^(١٤١).

ومن منظور هذه النزعة الوحدوية الواحدة، المؤلفة لكل تنوع على أنه تفرق ولكل صراع على أنه اقتتال، يبرز صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» إلى القفز فوق الواقعة القومية في قراءته الوحدوية لواقع الدول الإسلامية، وإلى تقديم عامل الدين على عامل القومية في تكوين الدول، بل إلى تأويل الدين نفسه على أنه قومية. وهكذا يردد القول مراراً وتكراراً أن «الإسلام هوية قومية»^(١٤٢)، وأن «الهوية الإسلامية هوية قومية»^(١٤٣)، وأن الاستعمار - ولا شيء آخر سوى الاستعمار دوماً كعامل خارجي مؤقنم تغزو إليه أصل بلايانا وشرونا قاطبة - هو الذي فرق بين «الأمة الإسلامية» وأقام بين ظهرانيها حدوداً ودولاً: «نحن في نهاية الأمر جميعاً مسلمون فرقنا الاستعمار وأوقع بيننا العداوة والبغضاء»^(١٤٤). وليست «الحدود المصطنعة» داخل العالم الإسلامي هي وحدها من «صنع الاستعمار»^(١٤٥)، بل إن القومية نفسها فكرة استعمارية: «قد أضرت بنا القوميات» التي اصطنعها الاستعمار «حتى يفتت الوحدة الإسلامية» وحتى تذهب شوكة الأمة الممتلئة في وحدتها وقوتها»^(١٤٦). وسوف «يظل المسلمون ضحية الاستعمار الثقافي والنفسي والحضاري الغربي» ما لم يتخلوا عن أثر النعرات القومية الغربية»^(١٤٧). ولا يتردد صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» في سحب الحكم إياه على صراع قومي إقليمي عريق كالصراع العربي - الفارسي. فعلى الرغم من أن هذا الصراع تعود بداياته الأولى إلى ما قبل الإسلام، وعلى الرغم من استمراره في العهد الإسلامي من خلال تلك الظاهرة التاريخية التي عرفت باسم «الشعوبية» والتي كانت ترتكز، من جانب الفرس، على تمايز اثني ولغوي وطائفي لا مساراة فيه، فإن صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» لا يجد حرجاً في أن يقول: «والحقيقة أن هذا الصراع المفتعل بين القومية العربية والقومية الإيرانية هو من صنع الاستعمار الغربي»^(١٤٨)، وفي أن يقترح حلأً دينياً لمسألة قومية: «الجزء هي مدخل الخليج، لا هي عربية ولا إيرانية بل جزء إسلامية. والخليج ليس عربياً أو فارسياً، بل خليج إسلامي»^(١٤٩).

ولا يقفز صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» فوق الواقع القومي وحده، بل كذلك فوق الواقع الجيوبوليتيكي الدولي. فبما أن «الامة الإسلامية» أمة واحدة^(٣٧)، فدولتها أيضاً يجب أن تكون دولة واحدة. ومن ثم فإن مشروع «اليسار الإسلامي» لا يتضمن أقل من «فتح الحدود بين الجمهوريات الإسلامية في الاتحاد السوفيتي وجاراتها من الدول الإسلامية باكستان وإيران وأفغانستان وتركيا»^(٣٨) بحيث «تبدأ وحدة المسلمين في قلب آسيا بباكستان وإيران وأفغانستان كمحور جذب لباقي الأطراف في آسيا للمسلمين في الهند والصين... وتكون مركز جذب أخضر للمسلمين في الاتحاد السوفيتي حتى يشعر المسلمون هناك بأن الإسلام قد عاد من جديد في إيران وأفغانستان وباكستان، ولا ريب أنه عائد في أذربيجان وتركمانستان وبلاذ ما وراء النهر»^(٣٩).

وهكذا تعلن عن ظهورها مقولة «الإسلام الآسيوي»^(٤٠) محملة بشحنة وحدوية عالية التوتير تستطيع بها أن تخرق، كما لو أنها طاقية إغفاء، حواجز اللغة والعرق والتاريخ والقومية والواقع الجيوبوليتيكي، وأن تعيد رسم الخريطة الجغرافية في فراغ هندسي مطلق وكأنه لا وجود للشرق والغرب، ولا وجود للنظام الاشتراكي الدولي وللنظام الرأسمالي الدولي، ولا وجود لأمم وقوى وإرادات محلية، بل وكان العصر نفسه لا وجود له وكان العالم ما زال، كما في الأزمنة التوراتية، كتلة سديمية لدائنية قابلة للتشكيل حصراً بعامل الدين وحده^(٤١).

ولكن بخلاف ما هو متوقع، فإن الشحنة الوحدوية الواحدة التي تحملها مقولة «الإسلام الآسيوي» لا تتركز في الموصوف وحده، بل كذلك في الصفة. فآسيا هي بعد ذاتها، وبماهيتها الأتلية إن جاز التعبير، طاقة وحدوية. وفكرة «الوحدة» هي التي تميزها في الهوية عن قارة قديمة أخرى كالقارة الأوروبية مثلاً. وبالفعل، وعلى حين تتبدى أوروبا في نظر صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» وكأنها قارة «النيسية» و«الحدودية» و«أحادية الطرف» و«انصاف الحقائق» التي ما بينها إلا «نزاع وتعارض دائم، وانقصام ورفض متبادل دون أن تكتمل الحقيقة»، «مما طبع العقل الأوروبي بطابع التحيز والتجزئة» - فـ«أصبح أحادي الطرف وفقد الرؤية الشمولية» - «بالرغم من ظهور بعض نزعات الشمول والمذاهب الكلية»^(٤٢)، تتبدى آسيا بالمقابل، حتى في طورها البوذي وما قبل الإسلامي، وكأنها قارة «الوحدة» و«النظرة الشاملة» و«الحقيقة الكلية»؛ «لقد كانت آسيا بالنسبة إلى الإسلام رصيده البشري في بداياته الأولى. وهي أيضاً كذلك في بداياته الثانية. ففي آسيا يسود التوحيد الطبيعي، وتنتشر فكرة «الوحدة» في جميع دياناتها، وحيث توجد الدولة في شعور الجماهير، فال مواطن يؤمن بآله وينتسب إلى دولة، ويظهر الزعماء والقادة من أجل تحويل فكرة الواحد إلى دولة على الأرض بفعل الجماهير. لذلك كان تراث تيمور وجنكيز خان وهولاكو تراثاً وطنياً في آسيا الوسطى ممثلة في أوزبكستان، أي الواحد الذي يصرك الجماهير مرة إلى الشرق إلى حدود الصين، ومرة إلى الغرب إلى المشرق العربي. كل ذلك يجعل من آسيا ومما تمثله من روح وطبيعة، وثقافة وخصارة، وتاريخ وتراث قومي، في مقابل أوروبا التي طالما غزت المسلمين في تاريخها الحديث»^(٤٣).

وهذا «الإسلام الآسيوي»، على عظمتها، لا يعدو أن يكون جناحاً من جناحي ذلك الطائر العظامي الذي يبقى جسده في مركزه، العالم العربي، وقلبه في بؤرة مركزه، «مصر المحروسة» التي «جندها خير أجناد الأرض»^(٤٤). أما الجناح الآخر فهو «الإسلام الأفريقي». وهذا الجناح غير حاضر في تفكير صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» إلا بغيابه، وربما لأن أفريقيا - والمقصود أفريقيا السوداء - التي ما خرجت قط لغزو العالم، بل التي كانت على مدى التاريخ موضوعاً للغزو من قبل العالم، لا تحيط بها هالة الوحدة وفكرة الوحدة التي تحيط بآسيا، ولا تصلح بالتالي لأن تكون ركيزة لإسقاطات هذه العظمة.

وبالفعل، إن الحلم بالعظمة يبدو وكأنه هو الباعث الحقيقي وراء تصور ذلك المشروع التوحدي والعلاق الذي لا يرضى بأقل من أن يعيد رسم خريطة الكرة الأرضية على مستوى القارات. ذلك أن «أمة إسلامية واحدة مستقلة جناحها الشرقي في آسيا وجناحها الغربي في أفريقيا وقلبها في العالم العربي»^(٤٥) هي وحدها التي تستطيع أن تكون قوة عظمى تشكل «الخطر الأكبر على القوى العظمى»

وتطوي صفحة عظمة «الشرق والغرب معاً» وتكون هي «القوة الحقيقية أمام القوتين العظميين»^(١٨٦). ولكن صوت الوحدة هذا، الناطق بلسان استيهام العظمة، لا يلبث أن يصمت لينطق بدلاً منه صوت الكثرة مع الانتقال من الطور الاندماجي إلى الطور الترميمي. فطرداً مع هذا الانتقال تفقد فكرة الوحدة شرعيتها النظرية؛ فبدلاً من أن تمثل «طوراً نحو مزيد من العقلانية» تتكشف عن أنها مجرد «موقف نفسي... وعاطفة تظهر وليست تصوراً علمياً للتاريخ»^(١٨٧). وطرداً مع ذلك الانتقال أيضاً تتجسد فكرة الوحدة من مزاياها العملية، وتتكشف الإيجابية عن أنها سلبية، وتقلب «الوحدة الاندماجية» من محرك «دورة جديدة للتاريخ» إلى «حجر عثرة»، ومن عتلة للزهوض إلى معوق للتقدم وجرثومة للانحطاط، ويتقدم مطلب «التعددية» على كل ما عداه ليصبح هو الدواء الشافي من جميع الأدواء: «الحاضر ما هو إلا تراكم للماضي... وإن تحليل الحاضر من أجل العثور على مكوناته التاريخية هو ما نحتاج إليه. ما الذي أشاهد في بدايات التكوين الثقافي العربي؟ أشاهد أنه كان هناك نوع من التعددية، بمعنى أنه كانت هناك مذاهب فقهية مختلفة، فرق كلامية مختلفة، وما دامت هذه المذاهب والاتجاهات والفرق تنشأ في المجتمع فإنها تعبر عن صراع القوى الاجتماعية الموجودة. وبالفعل، كان لدينا عدة فرق وعدة عقائد وعدة ثقافات وعدة تصورات للعالم، البعض منها يعبر عن تصورات وعقائد ومفاهيم للسلطة القائمة، مثلاً الدولة الأموية والعباسية، ومفاهيم وتصورات وعقائد تعبر عن قوى المعارضة، وهذا شيء طبيعي في أي مجتمع... وظلت التعددية تقريباً على مدى ثلاثمائة عام وربما أربعمائة عام حتى أتى القرن الخامس وحسم كل شيء، انتهى تراث المعارضة، إما بالقمع أو بمؤامرات الصمت، وظل تراث السلطة يعيش في وجداننا، منذ هجوم الغزالي على العلوم ومحنة المعتزلة، منذ القرن الخامس حتى الآن»^(١٨٨). فنحن الآن، يعني وعينا القومي، في كفتين: تراث السلطة وتراث المعارضة، أو أحادية النظرة وتعددية النظرة. هناك ألف عام من تراث السلطة وحوالي أربعمائة عام من تراث التعدد. وعينا التاريخي والسياسي غير متكافئ الكتلين، يعني أنا أخرج أسير بدم واحدة، أو أنا أعور أرى العالم بعين واحدة. في رأيي هذه هي الجرثومة الحقيقية، هذا هو حجر العثرة الذي في مواجهته تفشل النظم الليبرالية، وحركات التحرير، وحركات الإصلاح والثورات العربية، وهو أيضاً السبب الحقيقي في وجود الاستعمار وتغلغل... إذن موقعي أنا هو ضغط المحافظة إلى أقصى درجة وإعطاء فرصة للتعددية والعقلانية والطبيعية، وهذا عمل عدة أجيال، وهذا الذي أسميه الموقف من القديم، نقد التراث، التعامل مع القديم حتى أستطيع أن أمنع معوقات التقدم، أي المحافظة التقليدية وأعطي فرصة أكبر لبواغث النقد والتعددية، والخيار، والعقلانية، والمشاهدة، والحس، وأهمية العمل والممارسة، والمؤسسات ودور الشعب في الرقابة على الحكام»^(١٨٩).

وقد كان من نتيجة تأويل «مسار التاريخ من الوحدة إلى الكثرة» على أنه «مسار مرضي وليس مساراً طبيعياً»، وبالتالي لا بد من تصحيحه في أية حركة إصلاحية» أن سادت النظرة السلفية من حيث هي «نظرة تشاؤمية، ترى أن «العصر الذي كانت فيه الوحدة قبل النشأة هو العصر الذهبي، وما تلاه انحراف وسقوطه، وتدين باسم هذا العصر الذهبي «تطور الزمان والتاريخ» وتجهر بياسها من التقدم بحجة أن «الأمة لا يمكنها الوصول إلى ما كانت عليه أولاً»، وتتأول كل تعدد على أنه انحدار عن «قمة الوحدة الأولى»، وكل تشعب في الواقع والظروف والمواقف المستجدة على أنه «تفتت» و«تشتت»، وتحاصر كل جديد «بأخطبوط الوحدة الأولى حتى يتم ابتلاعه كلية داخلها»^(١٩٠). وتدفع «تاريخ البشرية كله» بأنه «تاريخ ضلال وخطأ وبهتان»، وتكفر للفرق قاطبة منكرة «عمل العقل في النص» ومطالبة، بدعوة إلى نقطة الصفر، باعتبارها «هي البداية والنهاية» كما لو أنها «قوس حضاري فتح ثم أغلق إلى غير رجعة»، وتقفل باب الاجتهاد «ودعوا ما تكرر النصوص وتقنين العقائد حتى تنتهي قصة الضلال وتعود الإنسانية إلى الهداية فتلتحق بالوحدة الأولى التي فيها بدات»، وتفك «الارتباط بين الإنسان والعالم... إعلاناً ليوم القيامة» وارتداداً «إلى عالم الذنوب والوعي المطلق تجريداً للنفس وتخليصاً لها... من عصر الشتات»^(١٩١). وتكون المحصلة النهائية «إدانة التاريخ والتطور والزمان كميدان خلق وإبداع، واتهام الفكر، وزعزعة الثقة بالعقل، واعتبار قوى الشر في العالم أكثر حسماً من قوى الخير، ومن ثم لا يقاومها

إلا بالإيمان بالله والإذعان للسلطان، وهي نظرة تشاؤمية تؤدي في النهاية إلى التخدير التام»^(١٨٧).

ويتواصل في الطور الترميمي الذي نحن بصدده الحفر النقدي في الأعماق النظرية للحركات السلفية المتحصنة حول عبادة الوحدة الأولى ليلبغ إلى ذلك الجذر التاريخي الآخر للوحدانية التي تتيح بكل ثقلها القمعي على الواقع العربي المعاصر، وهو ما يسميه صاحب مشروع «التراث والتجديد» بـ«حديث الفرقة الناجية». فبالانضمام مع الطور الاندماجي الهذائي القابل للتعريف بأنه طور عرس «الوحدة» و«الوحدانية» و«النظرة الواحدية»، تتكشف الوحدة في الطور الترميمي النقدي عن أن مبدأها هو الطرح لا الجمع، ونفي القوى لا إثباتها، وإبادة الفرق لا توحيدها: «في موضوع الفرق كتب علماء أهل السنة تاريخ الفرق، وأنشأوا به عقائدهم بناء على حديث الفرقة الناجية المشهور وما معناه: ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة هي ما عليه أنا وأصحابي. فتم تكفير كل الفرق، وإدانة كل الاجتهادات، وإباحة دم كل الخصوم، وتصويب فرقة يعينها، وهي فرقة الدولة القائمة. أصبح كل ما يحدث في التاريخ مداناً، وأصبح كل اجتهاد مرفوضاً، وكان التعدد واختلاف وجهات النظر ذنب لا يغفر وجريمة يستحق عليها صاحبها السجن أو النفي أو الإعدام. ونسينا أحاديث أخرى مثل «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» أو «اختلاف الأئمة رحمة بينهم»^(١٨٨).

وبطبيعة الحال فإن «حديث الفرقة الناجية»، ومنطق الوحدة الطرحية أو التصفوية الذي يقوم عليه، ليس معلقاً في الفراغ، بل هو نتيجة محتومة للعبادة السلفية للوحدة الأولى والفلسفة التنازلية المتفرعة عنها. فما دامت حركة التاريخ «تسير في خط هابط، من الكمال إلى النقص، ومن الحق إلى الباطل، ومن النجاة إلى الضلال، ومن الوحدة إلى التفرقة»، فقد كان «ضرورة تاريخية لا مهرب منها ولا مفر» أن يتحول تاريخ الفرق في التراث العربي الإسلامي إلى شاهد ودليل «على الانهيار في صورة التفرق والتشتت والفتنة والقضاء على الوحدة الأولى في العصر الأول»، وأن يصبح «الموضوع الرئيسي في معظم مقدمات مصنفات الفرق» هو «بيان نشوء التفرقة عن وحدة الفكر الأولى»، أي «بيان أوجه الخلاف وكيفية وقوعه، وكيف تحولت الوحدة الأولى إلى كثرة، وكيف تشعبت الأمة إلى فرق، وكيف تحولت موضوعية الدين والعقائد إلى ذاتية الأهواء والمصالح». وبما أن «الوحدة الأولى هي وحدة الجماعة التي وحدها الوحي لأول مرة»، فقد بدأ «وكان الغرض الأوحد من تدوين تاريخ الفرق هو «إعادة الرتق، والعودة من التفرق إلى الوحدة، ومن الهوى إلى العقل، ومن المصلحة إلى الفكر، ومن الذاتية إلى الموضوعية». ومن ثم كان من المحتم أن «يتحول هذا التاريخ إلى إدانة»، «إدانة التاريخ والزمان والتطور وإدانة كل جهد بشري وقضاء على التعددية»، إذ «لا سبيل إلى صلاح العالم ونجاة البشرية إلا بالعودة من جديد من التفرقة إلى الوحدة، ومن العصيان إلى الطاعة، ومن الشر إلى الخير». وذلك هو مؤدى عقيدة «الفرقة الناجية في مواجهة الفرق الضالة». فكما بدأت الأمة بوحدة الوحي الأولى ثم تشعبت إلى أهل الأهواء وإلى الفرق المنتسبة إلى الإسلام، وهي ليست منه، فإنها ترجع كلها إلى الفرقة الناجية، فهي المسيرة الصحيحة للوحي الأول والمتحدث الرسمي باسمه». فالفرقة الرسمية الناجية هي وحدها التي تحتكر تمثيل «رأي الأمة والجمهور». فهي «الأصل والكبدع وما دونها الفروع والشذات». «الفرقة الناجية تجمع والفرق الضالة تفرق. الأولى توحد، والثانية تبعثر. ومن ثم حق لها وحدها أن تكون «الناجية»، بينما جميع الفرق الأخرى هالكة في النار. وضلال الفرق الضالة منقوش في القايها: «فالمعتزلة مجوس الأمة، والتوابع خوارج، والرافضون شيعة أو روافض... الخ». والمحصلة النهائية هي «تكفير مذهب واحد لبقاقي المذاهب»، وإغلاق باب «الاجتهاد النظري» وتسويد «القطعية والمذهبية»، والاستعاضة عن التفكير بالتكفير، «تكفير الحزب الحاكم لأحزاب المعارضة، ثم تكفير أحزاب المعارضة بعضها للبعض»، وصولاً بالأمة إلى أن تكون، لا أمة واحدة كما يتحجج دعاة العودة إلى الوحدة الأولى، بل «أمة عوراء». وقد «استمر هذا التقليد متبعاً حتى الآن في اتهام فرق المعارضة بالعمالة والإلحاد والكفر والخروج، حتى «تمت إدانة جميع الاتجاهات» وغابت الديمقراطية من مجتمعنا وساد الرأي الواحد والحزب الواحد»^(١٨٩).

والبديل المصري للفرقة الناجية هو «الزعيم» أو «القائد» أو «الرئيس الملهم»، «الحاكم الأوحد الذي يتشبه باله في صفاته المطلقة» ويجمع بين يديه جميع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، وينفرد بتقرير مصائر البلاد والعباد «بدلاً عن المؤسسات السياسية» والمؤسسات القومية المستقلة المتقدمة الوجود أصلاً في «نظمتنا السياسية المعاصرة» التي هي «كلها بلا استثناء نظم أوتوقراطية تقوم على تأليه الحاكم والتكبر للشعوب»^(٣٨٩). ولئن كانت رسالة «الزعيم» أو «القائد» في الطور الاندماجي الوجودي تجسيد الروح الجماعية كما رأينا وتحويل فكرة الواحد إلى دولة على الأرض ومركزية مطلقة نافذة، فإن دوره يتكشف في الطور الترميمي الكثوري عن أنه «إمامية» واحدة ومركزية مطلقة نافذة، ولو بالتصفية الجسدية عند الاقتضاء، لكل تلك الموجودات الجمعية التي تعرف في «مجتمعات الحرية والديموقراطية» باسم «الجماهير» و«الشعوب» والمؤسسات: «انتقل التصور الهرمي المركزي للعالم إلى ميدان الاجتماع والسياسة، فنشأت لدينا المدن الفاضلة تركز حول الرئيس أو الإمام كخليفة لله في الأرض، كما دارت النظم السياسية، وفي علم العقائد خاصة، حول الإمامة وشروطها وصفات الإمام. فتوارت المؤسسات الاجتماعية والسياسية، كما توارت الشعوب والجماهير متخلية عن دورها في المعارضة والثورة، وأخذ دور السمع والطاعة. وسمننا في مجتمعاتنا من يحذر من الاقتراب من «بغلة السلطان، بالتقذير والتجريح، فسا بالنا بالسلطان! ويقول الفارابي: «سواء قلت الله أو الرئيس أو الأمير أو الإمام فإنما أعني نفس الشيء. فإذا خرج جزء من القاعدة على القمة جاز للرئيس بتره واستئصاله حتى يعم النظام ويستتب الأمن». وكان التصفية الجسدية هي أفضل وسيلة للتعامل مع المعارضة، والرئيس أكمل البشر، وهو وحده القادر على المعرفة والإلهام، يكاد لا يخطئ» ولا يراجع أهداء»^(٣٩٠).

وبدورها تخلي مقولة «الإسلام الأسوي» التعظيمية مكانها لمقولة نقدية: «الاستبداد الأسوي»: «وأصبح كل من يعارض أو يعترض أو ينقذ أو حتى ينصح بالحسن خارجاً على النظام ومنشاقاً على إجماع الأمة! ولذلك وصفت المجتمعات الشرقية بنظام «الاستبداد الشرقي»، واحد فيها فقط هو الصواب والباقي عيب!»^(٣٩١).

وهذا «الاستبداد الشرقي» لا يقبل انفكاً عن سيادة عقائد الأشعرية على مدى ألف عام وما اقترنت به من سيادة للتصور المركزي الواحد للعالم: هذا «التصور التسلسلي للعالم، المتمركز حول الواحد الذي يعلم كل شيء ويقرر على كل شيء. ويظهر ذلك بوجه خاص في العقائد الأشعرية التي ورثتها الأجيال أكثر من ألف عام وأصبحت جزءاً من روح الأمة والذي أصبح عنواناً «للطغيان الشرقي». ويظهر ذلك أيضاً في الواحد الحر، والمسيطر على كل ما سواه وما ينتج عنه من قدرية. ويتمثل ذلك أيضاً في احتياج العالم إليه في صورة نبوة تهدي العقل وتكمله وتعصمه من الخطأ، وإيمان به يجعل العمل في المرتبة الثانية، وإنكار لغائية الطبيعة وقوانينها، وتجاوز هذا العالم إلى ما وراءه»^(٣٩٢).

وأما مقولة «الواحد» الأسوي، التي وجدناها تقوم مقام العتلة الجبارة التي «تحرك الجماهير مرة إلى الشرق إلى حدود الصين، ومرة إلى الغرب إلى المشرق العربي»، فإنها تنقلب «عنصراً سلبياً في التراث بالنسبة للأمة العربية» وتحتل مكانها في رأس البندول التي تنبغي تصفيتها من التراث من حيث أنه تراث سلطة وتمهر: فلو حذفت من قاموسنا ووجداننا لتعزى «الحاكم المتسلط القاهرة من قميص الأشعرية: الواحد الذي يسمع ويرى ويصير ويفعل كل شيء، ومن جبة الغزالي: الواحد الذي يفيض منه كل شيء، ومن جلياب ابن سينا: الواحد الذي يرجع إليه كل شيء»^(٣٩٣).

وأخيراً، وبعد أن كان دولا التاريخ لا يدور إلا بوحدة الأمة» وإجماع الأمة»، فإن طور «إحياء التعددية»^(٣٩٤) تحكمه بالأحرى دينامية صراعية. وهكذا تخلي لغة «الوحدة» والواحدية» والوحدانية» مكانها للغة «التغير الاجتماعي» والصراع الاجتماعي» ومعارك الصراع الاجتماعي» وتضارب المصالح بين القوى الاجتماعية»^(٣٩٥). ومما يعزز المنحى الجذري لهذه الدينامية الصراعية، التي تقر الواقع على ضوء «التناقض» لا على ضوء «الوحدة الواحدة»، تأويلها للصراع الاجتماعي على أنه صراع طبقي في المقام الأول: «الصراع الاجتماعي في كل عصر واحد لا يتغير، الصراع بين الحاكم والمحكومين، بين الطبقة

العليا والطبقات الدنيا، بين من يملكون كل شيء ومن لا يملكون شيئاً، بين الأقوياء والمستضعفين، بين الأقلية والأغلبية، بين القاهرين والمقهورين»^(٣٧٦). وقد كنا رأينا مؤلف «دراسات إسلامية» يعلن عن انتمائه العلني إلى مبدأ الصراع الطبقي وعن احتجائه الصريح على «مجتمعاتنا التراتبية» التي تأخذ بنظرية الفيض الهرمية وترفض التحليل الطبقي: «ما زالت نظرية الفيض حتى الآن تغفل فينا، حاضرة في نفوسنا، توجه حياتنا العامة... حياتنا درجات، ووظائفنا درجات، ومزجاتنا درجات، ورقبنا علاوات، ونفعلن في تفسير آيات مثل «ورفع بعضكم فوق بعض درجات». نتصور الناس مقامات، والسماء طبقات، والأرض طبقات، والجنة درجات، ولا نتصور المجتمع طبقات، بل ونرفض التحليل الطبقي لمجتمعاتنا، ونحرسها ضد الحقد الطبقي والبعد الماركسية»^(٣٧٧). والواقع أن تداخل الطورين الاندماجي الوجدوي والتزميمي الصراعى هو الذي يمكن أن يعلل التناقض بين الاسم والمسمى في مشروع «اليسار الإسلامي». فمشروع «اليسار الإسلامي»، كما رأينا، مشروع توحيدى عابر للقارات. والوحدة هي القوة التي يخفق بها جناح الطائر العُملاق وقلبه معاً. والوحدة هي عامل هوية إلى حد أن الاختلاف يصبح مرادفاً للخيانة: «نحن في عصر نجتمع فيه عناصر الأمة ونحقق وحدتها. ولا يهنا «الفرق بين الفرق» بل «الجمع بين الفرق». وكل من يبعث الفرقة في الأمة يلعب لعبة الاستعمار»^(٣٧٨). ووحدة الهوية المطلقة هذه تتنازع مع التمايز القومي كما مع الانقسام الطبقي. فـ«الإسلام أمة والمسلمون أمة»، ولهذا فهم مدعوون إلى «اكتشاف مخاطر القومية التي مزقت الدولة وقضت على وحدة الأمة»^(٣٧٩). وبما أنهم «أمة واحدة كما أن إلههم واحد» فلا يجوز لهم أن يسلكوا سلوك غيرهم من الأمم التي كتب عليها عار الصراع الطبقي فيكونوا «أمة متفرقة ذات أرباب متفرقة، ينهش بعضها لحم بعض»^(٣٨٠). وهذه النزعة الوجدوية الجارفة كان يجب أن تعكس نفسها بطبيعة الحال على الاسم. ويقر صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» بأنه كان ميالاً في بادئ الأمر، وتبيناً بمشروع الأفغاني، إلى أن يختار لمشروعه اسم «العروة الوثقى». ولكنه عزف عن ذلك وأثر اسماً زراعياً وصراعياً هو، «اليسار الإسلامي». لماذا؟ لأن «اليسار الإسلامي يركز على التمايز في الأمة الإسلامية الواحدة بين الأغنياء والفقراء، بين الأقوياء والضعفاء، بين القاهرين والمقهورين، بين من يملكون كل شيء ومن لا يملكون شيئاً، بين من يوجدون ومن لا وجود لهم، تمايز بنص القرآن وببداية المشاهدة. فالأمة لدينا وكما هو الحال أيضاً لدى الأفغاني امتان: حكام ومحكومون، قادة وشعوب، عليا وسفلية»^(٣٨١). بل إنه في نص آخر يذهب إلى أبعد من ذلك ويعتبر - بلهجة لا تخلو من سخرية - أن تصور «العروة الوثقى» والأمة الواحدة تصور شالٍ للعنف الثوري وللتنغير الاجتماعي: «إنه ليصعب استعمال العنف الثوري في بيئة تعتبر نفسها أمة واحدة، ومع جماعة ترتبط فيما بينها بالعروة الوثقى، وفي شعب يجمعه الحصر والمصطبة، ويستمعون للراوي وأخبار البلد»^(٣٨٢).

وبطبيعة الحال، وكما لنا أن نتوقع، فإن ما من شيء سيمنع مؤلفنا في نص آخر، كتب بعد «الثراث والتجديد» بأقل من عام، من التغني من جديد بـ«تحالف قوى الشعب العامل كصياغة لإقامة تنظيم سياسي وتعتبر ذلك من التراث الذاتي خاصة بوحدة الأمة والعروة الوثقى، ويتعبير شعبى: للحمه والمصطبة والملوك»^(٣٨٣).

وهذا النكوص من اللحظة التزميمية نحو اللحظة الهذائية، والعودة إلى مطاردة الوهم بعد محاولة الاقتراب من الواقع، هو ما يجعله في أحدث نص له، وهو مقدمة كتابه «من العقيدة إلى الثورة»، يعلن بأن استراتيجيته الإيديولوجية هي استعادة وحدة الأمة «بعد أن أصبحت شعباً وفاقراً» والوصل بين جناحي الأمة أي «بين أنصار التراث وأنصار التجديد، بين الحركة السلفية والحركة العلمانية، وهما الاتجاهان الرئيسيان في جسد الأمة»^(٣٨٤).

والعودة إلى التحليل باتجاه الوهم بعد محاولة التحويم حول الواقع هي التي تراءى له، مرة أخرى، بصورة طائر الرخ وقد أصبح رمزاً للوحدة الإيديولوجية للأمة التي لا مفر من أن يتعقد إجماعها حول «اليسار الإسلامي» القادر وحده، بحكم صداقته لكل من «الحركة السلفية والحركة العلمانية»، عل الجمع بين «الطرفين المتعارضين» وعلى «إعادة وحدة الصف وإنهاء الازدواجية في الثقافة الوطنية بين

الثقافة الدينية والثقافة العلمانية»: «فقد أن الأوان أن يعمل الجميع في إطار من الوحدة الوطنية. فلا حوار بين الفرقاء إلا بالليبرالية، ولا تحقيق لوحدة الأمة إلا بالقومية، ولا إعادة لتوزيع الدخل القومي إلا بالماركسية، ولا تغيير من خلال التواصل إلا بالحركة الإسلامية. الأمة طائر جسده القومية العربية، وذيله الليبرالية، ورأسه الوحدة الوطنية. فلا يمكن أن يطير إلا بمجموع جسمه وإلا سقط أو انحرف أو أصبح كسبحاً لا يقرى على النهوض»^(٢٠٠).



- (١) وهو الافتراض الذي معنا إليه في الفصل السابق عندما توقعنا لهنية عند زلة القلم التي ساوت في المربعين الإسلام والأشعرية.
- (٢) انظر قوله مثلاً: «العقائد ليست أبنية آلهية، والأحكام ليست أوامر أو نواهي آلهية» (حتفي، دراسات فلسفية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ٦٥، وانظر أيضاً دمنغة العقائد بأنها ضد العقل، فوق العقل، سر لا يمكن إدراكه بالعقل، بل إنها على نقض العقل، بل ربما أيضاً على نقض الأخلاق وضد الطبيعة، ولهذا يؤمن بها الناس» (حسن حتفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، المقدمات النظرية (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص ٧١).
- (٣) حسن حتفي، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ٢٠.
- (٤) إن التأويل الأموي للتراث، من حيث هو «دين» لا «تراث»، قد يجد ما يعوقه في كون الإسلام، بخلاف اليهودية أو المسيحية، اسماً مذكراً بالعربية. ولكن لا يندر بالمقابل أن يتحدث حسن حتفي، لا عن «الإسلام»، بل عن «ثورة الإسلام». وعندئذ لا يتردد في أن يستخدم تعابير من قبيل: «ثورة الإسلام هي... الثورة الشاملة، الثورة الأم... ثورة الأمة بكافة طبقاتها» (في، اليسار الإسلامي، (كانون الثاني/ يناير ١٩٨١)، ص ٤٤، والتسويد مثلاً).
- (٥) حسن حتفي، في فكرنا المعاصر، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٧٨.
- (٦) في: اليسار الإسلامي، ص ٤٣.
- (٧) تعرف جانين شاسيفي - سميرجل العرس مجازياً بأنه حفل اللقاء الانا مع مثال الانا ذي الأصول الأموية.
- (٨) في: اليسار الإسلامي، ص ١١.
- (٩) الموضع نفسه.
- (١٠) المصدر نفسه، ص ٤٣.
- (١١) المصدر نفسه، ص ١٦٢.
- (١٢) المصدر نفسه، ص ٢١٢.
- (١٣) الموضع نفسه. وإن تتوقف هنا عند الخلط التاريخي الذي يتمثل في تقديم تيسور زمنياً على جنكينز خان وهولاكو، وفي الجمع بينهم في «صيفة تراثية» واحدة مع أنه لم يجمع بينهم عامل الدين ولا عامل السلالة. والواقع أن «التراث» الوحيد الذي جمع بين هؤلاء الفاتحين الثلاثة هو تراث العنف الذي حارب مضرب مثل في التاريخ. أما بالنسبة إلى الحضارة العربية الإسلامية فقد مثل هؤلاء الفاتحون الثلاثة عامل «النكية الخارجية» التي تخففت عن إحراق بغداد وبوار العمران وإفكار الأرياف وتدمير الزراعة، والتي تضامرت مع عامل الانحلال الداخلي لتصنع عصر الانحطاط. ولكن ما حاجتنا إلى الدخول في مباحثة مع صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» ما دام هو من يتحدث في أحدث نص له عن «العدوان الخارجي» و«الغارات التي لم تتوقف على العالم الإسلامي» من جانب «المسيحيين والتتار والمغول»، وما دام هو من يصف «صليبية الأمس وهجمات التتار بأنها مثل الصهيونية اليوم وهجمات الاستعمار»، ومن يقول عن إسلام التتار إنهم «دخلوا الإسلام يقيمون الشعائر ويمتثلون للمساجد، ولكنهم يجازبون أهله ويقبضون على العلماء ويؤجزون بهم في السجون، إذا ما عارضوهم، ويحكمون بغير ما أنزل الله... وقد أصدر ابن تيمية في حقهم وفي حق قائدهم جنكينزخان فتوى بوجوب قتله مثل قتال أهل الكفر» (الحركات الإسلامية في مصر، ص ٢٠ و ١٠٦).
- (١٤) في: اليسار الإسلامي، ص ١٥٩. وهذه الجملة، التي تجعل من تيمورلنك تشي غيفارا للإسلام الآسيوي. تتجاهل الحقيقة التاريخية البسيطة التالية، وهي أن تيمورلنك لم يتحضر أعداء له ليحاربهم إلا من المسلمين، والحقيقة التاريخية الأكثر بساطة منها بعد، وهي أن العراق وفارس ما كانتا بحاجة إلى انتظار قدوم تيمورلنك المدمر في القرن الثامن الهجري لاعتناق الإسلام الذي دانتا به منذ القرن الأول. أما الهند الإسلامية وتركيا فقد كانتا اعتنقتا الإسلام منذ أيام الغزنويين والسلاجقة، أي في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين على التوالي، بينما لم يقع اجتياح تيمورلنك لهما إلا في أواخر القرن الرابع عشر الميلادي.
- (١٥) حتفي، التراث والتجديد، ص ١٤٨.
- (١٦) في: اليسار الإسلامي، ص ٣٨.
- (١٧) حسن حتفي، دراسات إسلامية (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ١٤.
- (١٨) في: اليسار الإسلامي، ص ١٦٤. انظر بالمقابل كيف يندد في تصومس أخرى، وفي تناقض مطلق مع نفسه، باستخدام

الإسلام الشعائري، الخالي من «أي مضمون اجتماعي سياسي»، ولتدعيم الوضع القائم» (حنفي، دراسات فلسفية، ص ٦٤) وإضافة الصفة الشرعية على السلطة السياسية (الحركات الإسلامية في مصر، ص ٨٢). أما عن الدور الذي يمكن أن يضطلع به الإسلام الشعائري، كعامل هوية ومقاومة للتغريب، فإننا نملك نصاً مضاداً يجزم بمنتهى البوضوح والقطع بأن «الإسلام الشعائري المظهري ما هو إلا ستار يخفي موالاة الغرب والإقطاع العائلي ورأسمالية العشيرة» (في: اليسار الإسلامي، ص ١٠).

(١٩) في مجلة: الثقافة الجديدة، ص ٣.
(٢٠) الموضوع نفسه..

(٢١) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٢٣ - ٢٤.

(٢٢) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٢٩ و ١٤٩.

(٢٣) حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٣٠ و ٣٥٢.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٢٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٦.

(٢٦) وكأنه كان في مستطاعهم، وفي مستطاع بينهم العقلية والحضارية، ألا يتقبلوها.

(٢٧) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

(٢٨) حسن حنفي، «الجزر التاريخية لازمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر، في: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، جماعة من المؤلفين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)، ص ١٨٣ - ١٨٤.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(٣٠) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٠ و ٧١.

(٣١) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٣٥ - ١٣٦. ولنلاحظ بالمناسبة أن العيّنات الشرجية لهذه الكرامة للتراث تتجلى هنا أيضاً من خلال استهداف جماعة الطور، وذلك كقطب مقابل مزاح من الأسفل إلى الأعلى، للكرامية المصبوبة على الآباء المختصين بأحكام «الضراط» وال«غائط» والاستنجااء.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٣٦) حنفي، «الجزر التاريخية لازمة... الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر، في: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، ص ١٧٨ - ١٧٩.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١١.

(٣٨) في مجلة: الثقافة الجديدة، ص ١٤ - ١٥.

(٣٩) في مجلة: الوحدة، ص ١٣١.

(٤٠) حنفي، التراث والتجديد، ص ٤٥.

(٤١) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٩٢.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٤٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٨٧.

(٤٥) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٨١.

(٤٦) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٥.

(٤٧) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٢١.

(٤٨) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٧٦.

(٤٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٢٢.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٥٣) أنظر مثلاً قوله: «بيتان منهج النص بأنه يبدأ ببداية تجعل عمل العقل قائماً على أساس يقيني، وتحمي نشاط العقل من

التشعب والتشتت والتقلب والتذبذب... يقوم النص هنا بدور الأليات أو البديهيات. هذه الوحدة الفكرية الأولى تظهر في الالتزام العملي بوحدة الأمة ويمتنع الجماعة وعدم اللجوء إلى السرائي الشخصي إلا بعد مشورة الجماعة (حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١: المداخلات النظرية (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، مج ١، ص ٤٠١ - ٤٠٢).

- (٥٤) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٥٩٢.
- (٥٥) محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ص ١٤٠ - ١٤٣.
- (٥٦) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٥، الإيمان والعمل والإمامة، ص ٥٤٧.
- (٥٧) المصدر نفسه، مج ١، ص ٤٠٢.
- (٥٨) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٢٢. ويبدو بالمناسبة أن مؤلفنا لا يستطيع، وهو في أكثر ساعاته صحوذهن وتيقناً نقدياً، أن يستغني عن أولية الأمثلة. فهجاء المعاصرين يقتدر في الجملة الأخيرة بمدح القدماء الذين يصعب كل الصعوبة مع ذلك التصديق بأن النصوص كانت أسرى لمقولاتهم وهم الذين عاشوا وكتبوا في ظل حضارة مركزية نموذجية كالحضارة العربية الإسلامية.
- (٥٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٢٢.
- (٦٠) كذا في النص، نصيباً لا رفياً.
- (٦١) في: اليسار الإسلامي، ص ٢٠.
- (٦٢) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٣٩٧ - ٤٠١.
- (٦٣) في: اليسار الإسلامي، ص ٢١.
- (٦٤) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٢٩٥.
- (٦٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦١.
- (٦٦) المصدر نفسه، ص ٦٦.
- (٦٧) الموضع نفسه.
- (٦٨) المصدر نفسه، ص ٦٧.
- (٦٩) المصدر نفسه، ص ٦٥.
- (٧٠) الموضع نفسه.
- (٧١) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٢٠٨ - ٢٠٩.
- (٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.
- (٧٣) المصدر نفسه، ص ٢١٠.
- (٧٤) كذا في النص، رفياً لا نصيباً.
- (٧٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٦.
- (٧٦) المصدر نفسه، ص ٦٩.
- (٧٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٩.
- (٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.
- (٧٩) المصدر نفسه، ص ١١٠.
- (٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.
- (٨١) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.
- (٨٢) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٥.
- (٨٣) كما يقول عنوان فيلم جون شليسنجر الجميل.
- (٨٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣١٥.
- (٨٥) المصدر نفسه، ص ٣١٤.
- (٨٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٤.
- (٨٧) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٢: الإنسان الكامل (التوحيد)، ص ٢٦ - ٢٧.
- (٨٨) المصدر نفسه، مج ١، ص ١٠.
- (٨٩) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٢١.
- (٩٠) كذا في النص، جراً لا نصيباً.
- (٩١) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٢، ص ٢٧ - ٢٩.

المحققون العرب والتراث

- (٩٢) المصدر نفسه، مج ١، ص ٩.
- (٩٣) المصدر نفسه، مج ١، ص ٥١٦، ومج ٢، ص ٢١.
- (٩٤) المصدر نفسه، مج ١، ص ٩.
- (٩٥) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٣٠.
- (٩٦) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٤٠٧.
- (٩٧) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٢، ص ٢٥٩.
- (٩٨) المصدر نفسه، مج ١، ص ٦٦.
- (٩٩) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٦٦١.
- (١٠٠) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٦٥.
- (١٠١) بالتوازي طبعاً مع الانتقال من العلوم الدينية إلى العلوم الإنسانية انتقالاً ضرورياً حتى تتم الحركة من التراث إلى النهضة (حنفي، دراسات فلسفية، ص ٦٥).
- (١٠٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٠٠.
- (١٠٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٠.
- (١٠٤) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٠٠.
- (١٠٥) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.
- (١٠٦) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٦.
- (١٠٧) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٤٦.
- (١٠٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٢.
- (١٠٩) المصدر نفسه، ص ٣١٥.
- (١١٠) في: اليسار الإسلامي، ص ٢٥ - ٢٨.
- (١١١) الموضع نفسه.
- (١١٢) حنفي، التراث والتجديد، ص ١١٦.
- (١١٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١١.
- (١١٤) يقصد «الدعوى».
- (١١٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٨٩.
- (١١٦) المصدر نفسه، ص ٣١٥.
- (١١٧) المصدر نفسه، ص ١٥٨.
- (١١٨) المصدر نفسه، ص ٢٨١.
- (١١٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦١.
- (١٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٣.
- (١٢١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣١٨.
- (١٢٢) المصدر نفسه، ص ٣١٧ - ٣١٨.
- (١٢٣) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٤٠.
- (١٢٤) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٧٦.
- (١٢٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣١٩.
- (١٢٦) لحاجتها إلى الاستقلال النسبي.
- (١٢٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢١.
- (١٢٨) المصدر نفسه، ص ٣١٨.
- (١٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٢١.
- (١٣٠) الأم للشيء: أصله.
- (١٣١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣١٩.
- (١٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٢.
- (١٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٥.
- (١٣٤) الموضع نفسه.

- (١٣٥) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٩٢.
- (١٣٦) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٨.
- (١٣٧) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٤٧٤ و ٥٥٣.
- (١٣٨) لسنج، ن: تربية الجنس البشري، ص ٤٥.
- (١٣٩) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٠٨.
- (١٤٠) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ١٤ - ١٥.
- (١٤١) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٨٧ - ٨٨.
- (١٤٢) الحركات الإسلامية في مصر، ص ٢٩ و ١٩ و ١٣٧ على التوالي.
- (١٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٢ و ٥٥١ و ٥٦٥ و ٥٧١.
- (١٤٤) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٨٩.
- (١٤٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٥.
- (١٤٦) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٤، ص ٥.
- (١٤٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٩٣.
- (١٤٨) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٢١.
- (١٤٩) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٩.
- (١٥٠) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٣١٢.
- (١٥١) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٥٦٤.
- (١٥٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٢.
- (١٥٣) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٩.
- (١٥٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٤.
- (١٥٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣١.
- (١٥٦) المصدر نفسه، ص ١٤٦.
- (١٥٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٤٠.
- (١٥٨) الموضع نفسه.
- (١٥٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣٤.
- (١٦٠) الموضع نفسه.
- (١٦١) إن هذا الخلط، الذي لا يحجم عن أن يتأول «وحدة الثقافة الوطنية» على أنها «وحدة فكر» بل «وحدة منهج»، يتناسى أن مفهوم «وحدة الثقافة الوطنية» لا معنى له إلا بقدر ما يفترض ضمناً تعدد التيارات والاتجاهات والمناهج والقوى، ولا لما جاز وصف الثقافة في مثل هذه الحال بأنها «وطنية». فالثقافة الوطنية تتعدم وجوداً إذا ما «غاب الحوار وقضي على الصراع» لأنها على حد تعبير حسن حنفي نفسه في معرض حديثه عن التاريخ «لا تظهر إلا بصراع القوى وتشابك الأطراف والتوتر بين الوحدة والكثرة» (حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٤).
- (١٦٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٦٠ - ٢٦١. ولا حاجة بنا إلى التوقف عند هذا التناقض الجديد الذي يضيفه مؤلفنا إلى مسلسل تناقضاته. فها تراثنا يصمم بـ«التشتت الفكري» مع أننا كنا قدنا علماء مراراً وتكراراً أن طابع تراثنا القديم هو الوحدة التي تكرر نفسها دائرياً بحكم مركزية المعطى الذي صدر عنه التراث كله. وحسبنا أن نقارن النص أعلاه بالنص التالي: «كانت الضمارة كلها في الفترة الأولى وحدة واحدة تخرج من بؤرة واحدة هي التوحيد. ونشأت العلوم كدوائر متداخلة حول هذا المركز، وساهمت كلها في وضع تصور موحد للعالم بصرف النظر عن اختلاف المناهج والأهداف... ومن ثم ظهر موضوع «إحصاء العلوم» كموضوع رئيسي عند القدماء من أجل توحيد العلوم كلها في منظومة واحدة. واستمر ذلك منذ المحاولات الأولى في البداية حتى الموسوعات والمعالج في النهاية» (حنفي، دراسات فلسفية، ص ١١٦).
- (١٦٣) في: الويسار الإسلامي، ص ١٦٤.
- (١٦٤) المصدر نفسه، ص ١٦٢ و ١٧٩.
- (١٦٥) المصدر نفسه، ص ١٧٣.
- (١٦٦) المصدر نفسه، ص ١٧٩.
- (١٦٧) المصدر نفسه، ص ١٧١، وهذه الإدانة للفكرة القومية لن تمتنع، بطبيعة الحال، مؤلفنا من أن يجهر في نص آخر

المثقفون العرب والتراث

بإيمانه بالقومية العربية ومن أن يدافع عن اللغة العربية على وجه التحديد من حيث أنها «مرتبطة بالقومية العربية والتراث القومي، وبالتالي فإنها ترفض اللسان المستهجن. والاعتزاز باللغة العربية تأكيداً للقومية العربية...» (حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٧٦).

(١٦٨) في: اليسار الإسلامي، ص ١٧٢. وهذا لنا يصنع طبعاً مؤلفنا من أن يذهب، في نص آخر يعود زمنياً إلى آخر عام ١٩٨٠، مذهبا معاكسا ليؤكد، ضداً على نفسه، أن الدعوة إلى التخلي عن القومية هي دعوة يصطنعها الاستعمار الغربي ليفرض هيمنته بلا مقاومة على مختلف أمم الأرض. وهكذا يقول إن هذا الاستعمار هو من يسعى إلى «تجطيم القومية العربية» ضمن منظور استراتيجي أشمل يقوم على «تتبؤ الغرب باندثار القوميات من أجل القضاء على الخصوصيات القومية لصالح وحدة التكنولوجيا ووسائل العلم الحديثة حتى يكون للغرب باستمرار اليد العليا» (انظر مدخلته في ندوة «القومية العربية والإسلام»، ص ٧٢٩).

(١٦٩)

(١٧٠)

(١٧١) يستشهد حسن حنفي هنا بالآية التي تقول: ﴿إِنْ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً، وَإِنَّا بِكُمْ فَاعِدُونَ﴾ الآية ٩٢ القرآن الكريم سورة الانبياء والواقع إن كل حديث عن «الامة الإسلامية» يقوم على خلط مبدئي بين «الامة» بمفهومها الديني القرآني والامة، بمفهومها السوسيولوجي القومي. ولولا هذا الخلط لما استطاع أن يكتب مثلاً، في معرض كلامه عن قضية القوميات، إن «اليهود امة، والنصارى امة، والمجوس امة... لكل منهم كتابهم ويحكمون به ويعيشون في أمن الامة الإسلامية» (المصدر نفسه، ص ١٧٢).

(١٧٢) في: اليسار الإسلامي، ص ١٩٥.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(١٧٤) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(١٧٥) وهذا بصرف النظر عن أن الدين الواحد هو نفسه لم ينتج من عمل التاريخ (والجغرافية) فيه، ولم يعد كلاً كلي التجانس ويريئاً من التمايزات والانتماءات، إن لم نقل من الانشقاقات والانقسامات.

(١٧٦) في: اليسار الإسلامي، ص ٢٦ - ٢٨.

(١٧٧) المصدر نفسه، ص ٢١٢. وكان أسيا لم تقف المسلمين (الذين بدورهم غزوها) في تاريخها القديم، وكان غزوات هولاكو وتيمور لهم لم تكن مكافئة فتكا وتدميراً لغزوات الصليبيين والفرنسيين والانكليز والمليان.

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(١٨٠) المصدر نفسه، ص ١١. وبالمناسبة تعود للنلاحظ، فيما يخص جدل الوحدة والتجزئة من وجهة النظر السيكلوجية، أن هذه العظمة هودباً من طليعية تركيبيه، بينما هذا الاضطهاد من طبيعة تحليلية بالأحرى.

(١٨١) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٥، ص ٥٩٤.

(١٨٢) خلط تاريخي مزدوج: فصحة المعتزلة لا تعود إلى القرن الخامس، بل إلى القرن الثالث في عهد المتوكل (٢٢٣ - ٢٤٧هـ). ثم إن المعتزلة انقسموا مثلاً في عهد المأمون كما رأينا تياراً سلطوياً. وحسن حنفي نفسه يقر في نص آخر بهذا الواقع التاريخي: «وقد حدث في تاريخ كل شعب أن أخذت الدولة مذهباً رسمياً في علم اللاهوت، واضطهدت المذاهب المعارضة، فأخذ المأمون المذهب الاعتزالي واضطهد مخالفيه من أهل السنة، ثم أخذ المتوكل المذهب الأشعري واضطهد مخالفيه من أهل الاعتزال» (خلط تاريخي آخر: فالمتوكل عاش ومات قبل أن تولد الأشعرية، بل قبل أن يرى الأشعري نفسه النور) (لسنج، في تربية الجنس البشري، ص ١٢٢ - ١٢٣).

(١٨٣) في مجلة: الثقافة الجديدة، ص ٣ - ٤.

(١٨٤) إن المائلة في الأشعرية بين الوحدة الأولى والرحم الأولى هي وحدها التي يمكن أن تتفق في الشعور هذه الصعوبة التشبيهية، المذلة والمبتكرة معاً، التي تجعل للوحدة الأولى قوماً أخطبوطياً.

(١٨٥) هنا أيضاً تعود صورة الرحم الأولى إلى فرض نفسها بالمقايضة باعتبارها بؤرة «الذر» والبعد المطلق والتجرد السابق على كل نمو في الزمان والتشعب في المكان.

(١٨٦) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٥، ص ٥٩٠ - ٥٩٤.

(١٨٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٨.

(١٨٨) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٥، ص ٢٩٢ و ٢٩٤ و ٥٤٨ و ٥٦٦ و ٥٨٨ و ٥٨٩ و ٥٩٤، وانظر كذلك دراسات فلسفية، ص ١٤٩.

- (١٨٩) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠٣ و ١٠٩.
- (١٩٠) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٤٦.
- (١٩١) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
- (١٩٢) المصدر نفسه، ص ٥٨. وبالمقابلة، لا يتعيب مؤلفنا، في هذا الطور الترميمي الكثروي، من إعادة بعض الاعتبار إلى الوثنية بالذات، تالياً ما يذهب إليه أصحاب التوحيد من أن «الإنسانية كانت قبل النبوة أخط من الحيوان» ومن أن «البشر كانوا كالحيوانات والبهائم قبل الشرائع»، مؤكداً أن «الوثنية لها مآثرها كما إن لها نقائصها» وما كان لها بالتالي أن تنسد العقول وتتحرف بها عن مسالك السعادة وقد كان فيها كبار المصلحين وقادة الفكر الإنساني» (حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٣ ص ٤٣٩ و ٤٤٥).
- (١٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٩.
- (١٩٤) في مجلة: الثقافة الجديدة، ص ١٢.
- (١٩٥) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٤٤.
- (١٩٦) الموضع نفسه.
- (١٩٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠٤.
- (١٩٨) في: اليسار الإسلامي، ص ١٧٠.
- (١٩٩) المصدر نفسه، ص ٢١٠. ولكن لابد من تكرار الإشارة مع ذلك إلى أن صاحب مشروع «اليسار الإسلامي»، إذ ينكر باسم وحدة الأمة الإسلامية أي شكل من أشكال التمايز القومي، لا يجد من حرج في إثبات تمايز آخر - موسوم بميمس الشوفينية هذه المرة - بين المركز والأطراف في جسد «الأمة الإسلامية الواحدة». فصاحب مشروع «اليسار الإسلامي» لا يقول بأن «الإسلام أمة والمسلمين» إلا ليتم القول بأنهم كذلك «سواء في المركز أو الأطراف» (المصدر نفسه، ص ١٨٧. والتشويق منا).
- (٢٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٠.
- (٢٠١) المصدر نفسه، ص ٥.
- (٢٠٢) حنفي، التراث والتجديد، ص ٣٦.
- (٢٠٣) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٨٢.
- (٢٠٤) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٣٩.
- (٢٠٥) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٧٥. وستلاحظ بالمقابلة، ومنعاً للخلط بين المفاهيم، أن الديمقراطية إن كانت تقتضي الاعتراف بالتبادل اللغوي التراجدة على الساحة السياسية والفكرية ببعضها بعضاً وبحقها جميعاً في الوجود، فإنها لا توجب ذلك إلغاءً للصراع الأيديولوجي بين هذه القوى، بل على العكس تأسيساً له ضمن سياق شرعي. الديمقراطية إذن مقولة صراعية وليست «حدودية» كما يتصور مطاردو اللوهم من كل صنف.

نحو خاتمة بعيدة الاحتمال للتناقضات؟

إن السؤال الذي لا بد أن يطرح نفسه، ونحن على مشارف نهاية رحلتنا الطويلة هذه مع من لن نتردد في أن نسميه كبير خيميائي وحدة الأضداد، هو: إذا كان فكر حسن حنفي منسوجاً، لحمه وسدى، من التناقض، وإذا كانت رقصة متناقضات هذا الفكر تتحدد بإيقاعين متناوبين: هذائي وترميمي، تعظيمي ونقدي، فأي الإيقاعين هو السابق وأيهما اللاحق؟ وبعبارة أخرى، أي اللحظتين هي الأبداء: لحظة الأمة المتفتنى بها - مثلاً - لأنها بالتعريف والامتياز أمة الوحدة الواحدة أم لحظة الأمة المستهزا بها لجهلها الانقسام والتعدد والدينامية الصراعية؟ لحظة الإشادة - مثلاً - بحضارة السوي وفريق العمل الواحد والعمدية الفردية والمعطى المثالي المسبق المعين للتاريخ واللامتعين به أم لحظة التشنيع على الحضارة المتمركزة على الله والنافية للإنسان وللذاتية الشخصية والعمدة للتاريخ ولبعد الزمنية؟ لحظة التراث الحارس للذات والصائن للهوية من الاغتراب والتغريب والحاوي في ذاته على جميع الوسائل التي «تهب» للدخول إلى ساحة تحديات العصر^(١) أم لحظة التراث الكاتم للأنفاس والشلال لدينامية التغيير والمتعارض مع «العلم الحديث والحياة المدنية العصرية... والزعزعة الإنسانية»^(٢)؟

لنقر بأن منهجنا، الذي حصر هدفه بتسمية التناقض وبيابته عن معقوليته التعليلية على صعيد سيكولوجي، أي على ضوء التناوب - أو حتى التداخل - بين لحظة التحليق نحو السوم التي هي اللحظة القصصية الهذائية ولحظة الهبوط نحو الواقع التي هي اللحظة الترميمية النقدية، يبقى صامتاً بل أخرس كرونولوجياً: فهو لا يقول أي اللحظتين هي الأبداء، ولا ما المسافة الزمنية بينهما، ولا لماذا تضيق أحياناً حتى تتعدم بالمرّة وينقلب تناوبهما تداخلاً. وكل ما نستطيع أن نقوله بهذا الصدد هو محض افتراض .

فمن الناحية المنطقية الصرفة يدولنا أن لحظة العرس لابد أن تكون سابقة للحظة الحداد، ولحظة التحليق متقدمة على لحظة الهبوط، ولحظة التهويم الهذائي آنفة على لحظة الترميم الواقعي .

ولكننا نميل، من الناحية السيكولوجية، إلى الأخذ بالترتيب المعاكس. فبما أن «الانتقال من الضد إلى الضد عن طريق القلب» لا يكون - باعتراف مؤلفنا نفسه - إلا على سبيل «التعويض النفسي»^(٣)، فلنا أن نفترض أن الجرح سابق على تضميده وأن الحاجة إلى ربيع وهمي لا تظهر إلا بعد خسارة واقعية. وفرضنا هذا يعززه ما هو معروف عن طريقة اشتغال الآليات الدفاعية في علم النفس. فالأنا، كما يقول الاختصاصي الفرنسي المعروف بالشخصية المرضية ج. برجرية، عندما يجد نفسه في مواجهة واقع مؤلم للحصر «يسعى إلى إنكار جميع المظاهر المؤلمة لقدر أكبر مما يطاق من الحصر، وقد يسعى عند الاقتضاء وعلى سبيل التعويض، وبوساطة الهذاء، إلى إعادة بناء واقع جديد أبحت على الطمأنينة ورغوب فيه أكثر في أن معاً»^(٤). وهذا الفرض يعززه أيضاً قول - سبق لنا الاستشهاد به - لحسن حنفي في معرض نقده «لجماعات الإسلامية المعاصرة، التي تخلق فيها عقدة النقص أمام الغرب [إحساساً بالدونية قد ينقلب إلى إحساس وهمي بالعظمة]. كما يعززه قول آخر لمؤلفنا يؤكد فيه أنه لا يندر أن «يتحول مركب النقص إلى مركب عظمة صحي يساعد على الخلق والإبداع»^(٥). والفارق الدلالي بين هذين الشاهدين - رغم وحدة مضمونهما - هو من طبيعة تناقضية: فما هو في الشاهد الأول موضع اعتراض هو في الشاهد الثاني موضع تأييد وتحبيز. وليس عصبياً علينا أن ندرك أن الشاهد الثاني يلجم، من طرف خفي، إلى مؤلفنا

نفسه، تماماً مثلما أن النقد الموجه إلى السلفية في الشاهد الأول يمكن أن يقرأ على أنه نقد ذاتي. والواقع أننا لا نختلف إطلاقاً مع حسن حنفي في قوله إن الإحساس بالدونية قد ينقلب إلى إحساس وهمي بالعظمة من باب التعريض النفسي، ولكن ما نشك فيه أن يكون التحول من مركب النقص إلى مركب العظمة فعلاً أو رد فعل نفسياً وصحياً يساعد على الخلق والإبداع. بل أننا نذهب، فيما يخص حالة حسن حنفي تحديداً، إلى العكس تماماً: فنحن نرى أن اللحظة الإبداعية في كتابات صاحب مشروع «التراث والتجديد» هي اللحظة النقدية، بينما اللحظة «العظامية» هي لحظة خواء وجذب. فأجمل الصفحات وأعرق الصفحات وأكثر الصفحات أصالة هي تلك التي خطها يراع حسن حنفي وهو يمارس تجاه التراث والذات الوظيفية النقدية. وبالمقابل، فإن تلك الصفحات التي دمجها في تعظيم التراث والذات هي من أكثرها ضحالة، وابتذالاً، وتقليداً عديم الأصالة لكل أدب المنافعة المتراكم في هذا المجال منذ أن دخل العرب في عصر الجرح النرجسي. فما دمنا في المجال المعري - لا في مجال الخيال الشعري - فإن التحويم باتجاه الواقع وبموازاته ولصقه وانطلاقاً منه ورجوعاً إليه - لا التهويم بالانفكاك عنه وباتجاهه معاكس له - هو وحده الذي يمكن أن يمثل لحظة «خلق وإبداع»، وهو وحده الذي أبدع فيه فعلاً، من موقع نقدي، صاحب مشروع «التراث والتجديد» إبداعاً يتصف بالشمول والعق بقدراً ما يتصف بالجرأة النظرية والعملية.

ولكن تمييزنا العالي هذا للحظة النقدية الإبداعية في كتابات حسن حنفي لا يعني أن اللحظة الهداثية - على عقمها المعري - لم يكن لها أي دور في توليد اللحظة النقدية نفسها. فأغلب الظن أن صاحب مشروع «التراث والتجديد» ما كان ليمضي في نزعته النقدية إلى ذلك الحد الذي مضى إليه - والذي لا يجاريه فيه أحد ممن تصدوا لـ «نقد العقل العربي» - لولا افتراضه مظلة الصحة التي كانت توفرها له في الوقت نفسه آلية المناقشة الدفاعية الهداثية. بل أكثر من ذلك: فنحن نعتقد أن اقتران النزعة النقدية لدى صاحب مشروع «التراث والتجديد» بالنزعة التعظيمية - ولو اقتران الضد بالضد - هو الذي وفر لنتاجه الفكري الصالح من الجزم الذي كان سيكون من نصيبه، لا محالة، لدى سلطات الرقابة العربية - إن على صعيد مؤسسات الدولة وإن على مستوى جماعات الضغط التقليدية - فيما لو أسفرت نزعته النقدية عن نفسها بحري لا يطاق. وبالإضافة إلى ذلك فإن بناء واقع هداثي بديل، بالتضاد مع الواقع الموضوع على مشرحة النقد، ينطوي على فائدة نفسية لا ممارسة فيها. فهو إذ يفسح مجالاً واسعاً لممارسة لعبة التناقض، بالانتقال من قطب تجريح الذات إلى قطب تعظيم الذات، يتيح للشخصية النفسية، المهددة بالانفطار، إمكانية المحافظة على وحدتها. فإمام وضعية مولدة للقصام كالوضعية التي يجد فيها العديد من المثقفين العرب أنفسهم منذ دخول المجتمع العربي في طور عصر الرضمة الحضارية، يمكن أن يكون التحول من الضد إلى الضد وسيلة لصون الشخصية نفسها من الانقسام والتجزؤ. وفي مثل هذه الحال يكون الانزواج في المواقف هو البديل عن الانزواج في الشخصية. والحال أن الانزواج في المواقف يبقى أهون شراً من الانزواج في الشخصية، تماماً مثلما يبقى العصاب أهون شراً من الذهان. وإذا كان لنا أن نتوقع نهاية ما - ونحن نقر سلفاً بأنها بعيدة الاحتمال - لرقصة التناقضات، فعلياً أن نطلبها في عالم الأعيان، أي على صعيد السيرة الموضوعية، قبل أن نطلبها في عالم الأذهان. ففي الحالة العربية عموماً، كما في حالة حسن حنفي خصوصاً، تبدو استعادة السيطرة على الموقف النفسي رهناً بتحويلات إيجابية على صعيد الواقع الموضوعي تعيد وضع المجتمع العربي على سكة النهضة والتقدم كطريق وحيد إلى البرء من الجرح الانتروبولوجي. أما إذا كان الواقع العربي سيتجه إلى المزيد من التردّي - كما هو شأنه منذ هزيمة حزيران ١٩٦٧ - فإنه سيكون من المحتم أن يتزايد الطلب على الحلول الوهمية وعلى البدائل السحرية من قبل منتجي الإيديولوجيا العربية ومستهلكيها معاً. وفي مثل هذه الحال، ليس من المستبعد أن يُكرس حسن حنفي مفكراً للمرحلة وأن يظهر على مسرح الفكر العربي مقلدون كثر له. وكما في كل تقليد، فإنه من المرجح أن يأتي تقليدهم أسوأ من الأصل: إذ من المؤكد أنهم سينزعون إلى مجاراته أقل فأقل في نزعته النقدية، وإلى محاكاته أكثر فأكثر في نزعته الهداثية.

هوامش نحو خاتمة بعيدة الاحتمال للتناقضات؟

- (١) في مجلة: الوحدة، المصدر نفسه، ص ١٣٦.
- (٢) حسن حنفي، دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ١٣٥ - ١٣٦.
- (٣) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مع ٢: الإنسان الكامل (التوحيد)، ص ٢٧.
- (٤) ج. برجيه، الوجيز في علم النفس المرضي، ط ٢، (باريس: منشورات ماسون، ١٩٧٦)، ص ١٠٠، العنوان بالفرنسية: Abbrégé de Psychologie Pathologique.
- (٥) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٤٠.



		(١)	
٧٥,٢٣	لوكون، محمد		لسيا الواسطي
١٩٦	إسبانيا	٢٤٢	الايداع
٦٠	الاستراتيجية الحضارية	١٦٨,١٦٦,٤٩,٣٠	الايداع الشخصي
٤٣	الاستراتيجية العربية	١٠٧	ابراهيم، كارل
٦٢,٥٥	الاستراتيجية النهضوية	٧١	ابراهيم، زكريا
٦٦,٦٤,٥٧,٥٦,٤٦,٢٥	الاستعمار	١٥٢	ابن بشرون، ايوبكر
١٢٧		١٢٦	ابن تيمية، تقي الدين أحمد
٢٦	الاستعمار الأمريكي	٢٠٠,١٩٥,١٢٣,١٢٢	ابن حزم، علي بن أحمد
٦٦	الاستعمار الأوروبي	١٥٢	ابن حنبل، أحمد
٦٢-٦٠	الاستعمار الحضاري	٢٤٥,١٢٢,٢١	ابن خلدون، أبو زيد عبد
١٧٤,٤٥	الاستعمار العالمي		الرحمن
٥٦,٥٥,٢٦	الاستعمار الغربي	٢٥٥,١٨٥,١١٤,٥١	ابن رشد، أبو الوليد محمد
٦٠	الاستعمار الفكري	٤٨,٣٣,١٢١,١٤٣,١٤٤	
١٥٧	الاستلاب	١٧٣,١٩٠,١٩٥,١٩٦	
١١٤,٢٧,٢٩,٢٦,٢٥,٢٣	اسرائيل	٢٣٨,٢٠٦	
٤٨,٤٤,٣٧,٢٥,٣٣,٢٨	الاسلام	٣٣,٢٥,٤٨,٥٩,١٤٤	ابن سينا، أبو علي
١٠٩,٧٠,٦٤,٦٣,٦١,٥٢		٢١٨,١٩٥	
١١٢,١٢٣,١٨١,١٨٣		١٩٦	ابن طفيل، أبو بكر محمد
١٩٩,٢٢٩,٢٤٠,٢٤١		١٤٤	ابن العربي
٢٦١,٢٥١		١٤٤	ابن الفارض، عمر بن علي
٣٥	اسماعيل، فائز	١٥٢,١٢٣	ابن القيم الجوزية، محمد
١٩٩,٦٨,٦٥	الاشتراكية	٢٥	ابن المقفع، عبد الله
٤٥	الاشتراكية العلمية	٥٣	أبو ماضي، إيليا
١٩٣,٧٥,٥٠	الاصالة	٥١	أبو نواس، الحسن بن هانئ
٥١	الاصفهان، أبو الفرج		أبو هريرة، عبد الرحمن بن
٢٥٦,٤٠	الإصلاح الديني	٣٨	سخر الأزدي
١٨٠	أفريقيا	١٨١,٢٩,٢٨	التقوي، مصطفى كمال
٢٥٩,١٨٠,١٢٤	أفغانستان	١٨٢,١٨٠,١١٩	الاتحاد السوفياتي
١٣٩,١٢٥,١٢٤,٧٦,٢١	ألفافني، جمال الدين	٦٦	اتفاقية ساينس سيجو
٢٦٢,١٨٢,١٥١		٤٧	التيثا
١٢٠,١٢١,١٤٠,١٥٢	أفلاطون	١٨٩	الإرث الثقافي
١٨٤,١٧٠,١٥٤		١٧٣	الارتودوكسية
١٩٤,١٨١,١٦٩	الطوطون	١٩٤	أرستوبوس
٢٤٩	إقبال، محمد	١٢٠,١٤٠,١٥١,١٥٣	أرسطو
١٩٣	القيطو ملخوس	٢٤٤,١٩٥,١٩٤	
١٦٨	الاكوين، توما	٣٤	الارستوزي، زكي

المثقفون العرب والتراث

١٦٠	التخطيط الحضاري	١٧٣	بيرو، شارل
١٩٧	التنوير الاسلامي	١٨٩، ١٤١	البيرو والرافطة
١٩٧	التنوير الاوروبي		
٦٥	التوحيد العربي - التركي	(ت)	
١٨٢	توينبي		
١٨، ١٧	التيار السلفي	٢٤٨، ٢٤٤، ١١٧	التاويل
		٢٨، ٥٠، ٥٦، ٥٨، ٦٢، ٨٤	التبعية
(ث)		٢٠٥	
٥٣	ثابت، ايوب	٦١، ٦٠	التبعية الاقتصادية
١٩٦، ١٦٠، ١٥٧	الثقافة الأوروبية	٨١، ٦١	التبعية الثقافية
٢٦٥	الثقافة الدينية	٦١	التبعية الحضارية
٣٦	الثقافة الشعبية	١٢٦، ٦١	التبعية الفكرية
٧٢	ثقافة الشعب	١٧٨، ٤٣، ١٠	التحليل النفسي
٢٠٠، ٨٢، ٧١، ٦٣، ٣٦	الثقافة العربية	٢٦، ٥٢، ٨٣، ١٥٨، ١٨٨	التخلف
١٦٥	الثقافة العربية - الإسلامية	٢٤١، ٢٢٨، ٢٢٦	
٢٦٤	الثقافة العلمانية	١٨٨	التخلف الثقافي
٦٣، ٦٠	الثقافة الغربية	١٨٨	التخلف الحضاري
٨١	الثقافة القومية	٢٠٥	الختم الحضارية
٧٢	ثقافة النخبة	١٤٢	التدوين
١٩٦، ١٩٢، ١٦٠	الثقافة اليونانية	٢٠	التراث
(ج)		٢٨	التراث الابوي
٧٢-٧٠، ١٧	الجابري، محمد عابد	١٩٦، ١٦٧، ١٢٧، ٣٠، ٢٨	التراث الاسلامي
٥٣	جبران، جبران خليل	٢١٩	التراث الصوفي
١٩	الجزائر	١٥٠	التراث الصيني
٢٣	جزيرة سيناء	٢١٦، ١٩٧	التراث العربي
٥٣	الجسمي، حسين	٢٢٩، ١٥٨، ١٥٣، ١٠٩	التراث العربي الاسلامي
١٩٣	الجمدين درهم	١٣٦، ١٥٠، ١٥٥، ١٥٦	التراث الغربي
٤٤	جعيط، مشام	٢١٠، ٢٠٣، ١٦٧، ١٦٥	
٥١، ٤٥	الجندي، أنور	١٩٥	التراث الفارسي
٧٥، ٧١	جونز، أرنست	٢١٩	التراث الفلسفي
(ح)		١٥٠	التراث الهندي
٧٧	الحافظ، ياسين	٢٠٣، ٤٩	التراث اليوناني
٣١	الحجابي، محمد عزيز	٢٨، ٦٥، ١٢٤، ١٨٠، ١٩٦	تركيا
٢٢٨، ٨٢، ١٧	الحدادة	٢٤١	
٥٧	الحدادة الغربية	٤٠، ٣٢، ٣١	التصنيع
٥٣	حداد، عبد المسيح	١٢٥	التصوف الاسلامي
١٢٦	حداد، تقولا	١٢٥	التصوف الاسماعيلي
		١٨٠	التعددية الحضارية
		١١٧، ١١٢، ٥٠	التغريب
		١٦٧	التنظيم القبتناسلي
		٨٢، ٤٠، ٣٠	التنمية

١٨٩، ١٩١، ١٩٧، ٢٠٧،
٢٠٨

١٩٤، ١٩٣، ١٥٩
١٤١، ١٤٠

١١٠ - ١٠٦، ٧٦، ٤٨، ٣٢

١١٣، ١٢٠، ١٣٦، ١٣٩

١٥٠، ١٥١، ١٥٣، ١٥٦

١٥٩، ١٦٠، ١٦٥، ١٦٧

٦٩ - ١٧٥، ١٧٩، ١٨٠

١٨٣، ١٨٤، ١٨٨، ١٩١

١٩٥، ١٩٨، ٢٠٣، ٢١٦

٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٩، ٢٣١

٢٤٨

(ع)

١١٢ خالد، خالد محمد

١٧٣ حُصي، ابيلا

٨٢، ١٢ الخطاب الايديولوجي

١٥٠ الخطاب التراثي

٢١ الخطاب الثوري

٧٠ الخطاب السياسي العربي

١١ الخطاب العربي الحديث

٩ - ١١، ١٧، ٢٠، ٢٢، ٣٠

٣١، ٣٤، ٤٠ - ٤٣، ٤٦، ٥٠

٥٤، ٥٨، ٦٧، ٦٩ - ٧١، ٧٤

٢٥٣، ٧٩، ٧٨

١٨٤ الخطاب العصامي

٦٠ الخطاب النهضة

٤١ الخطيب، عبد الكبير

(د)

٧١ دالحظي

٧٧ دايان، موشي

١٧٥ دسوييسكي

٧١ دفرق، جودج

٦٨، ٦٧ الدكتاتورية

١٧٤ دويريه، ريجيس

٧١ دوسوييسكي

١٧٤، ١٧٣ دي تور، بيرانجي

٥٣

ديف، نعيم

حرب تشرين الاول (اكتوبر)

١٩٧٣ انظر الحرب

العربية - الاسرائيلية
(١٩٧٣)

حرب حزيران

(١٩٦٧) انظر الحرب

العربية - الاسرائيلية
(١٩٦٧)

٥٥، ٢١، ١١ الحرب العالمية الثانية

الحرب العربية -

الاسرائيلية (١٩٦٧) ١١

الحرب العربية -

الاسرائيلية (١٩٧٣) ٢٤

١٠٥ الحركة الاسلامية المعاصرة

حركة الإصلاح

١٦٧ البروتستانتية

١٢٣ حركة الإصلاح الديني

٤٧ حسين، عادل

١٩٧ حي بن يقظان

١٥٩ الحضارة الابوية

٤٩، ٥٩، ١٥٩، ١٨٢، ١٩٣

١٩٦، ١٩٩، ٢٤٨

٥٧، ١١٤، ١١٥، ١٥٧، ١٥٩

١٦٥، ١٨٢، ١٩١، ١٩٤

٢٥٢

الحضارة الأوروبية -

١٠٧ المسيحية

الحضارة الشرقية -

٤٦ الاسلامية

١١٤ الحضارة الصينية

٧٩ الحضارة العالمية

٢٣، ٢٥، ٢٧، ٤٨، ٤٩، ٥٥

٥٨، ٥٩، ٧٩، ١٠٧، ١١١

١١٣ - ١١٦، ١٢٠، ١٤٢

١٤٣، ١٦٠، ١٦٧، ١٩١

١٩٤ - ١٩٨، ٢٠٧، ٢٤٩

٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٧

٢٦، ٣٩، ٤٧، ٥٧، ٥٩، ٨٠

١١١، ١١٣، ١١٦، ١٥١

١٥٧، ١٦١، ١٦٥، ١٧٩

الحضارة الغربية

المحققون العرب والتراث

ديفول	١٧٩	السلالة الروحية	١٥٣
ديك، الفرد	٤٩	السلالة الخالدية	١٥٣
ديكارت	١٥٣، ١٥٤، ١٩٧، ٢١٧،	السلفية الإصلاحية	٦٩، ٥٤، ٥٣
الديماغوجية	٦١	السلفية التقليدية	٦٣، ٥٢، ٤٩
الديمقراطية	٣٦٢، ١٨٨، ٦٧، ٦٦، ٥٢، ٤٥	السلفية السياسية	٦٦، ٦٤
ديوجانس	١٩٣	السلفية القومية	٦٩
	(ج)	السلفية الوطنية	٦٩
الرازي	٢٤٣	السلفية اليمنية	٦٤
رائغ	٢٥	السلفية اليسارية	٦٤، ٥٢، ٤٥، ٢٨
الراوندي	٢٤٣	السلفيون	٦٦
رايخ، فلهم	٧١	الملوك الديني	١٢٤
رضا، رشيد	٢٥٦، ١٢٤، ١٢٢، ٥٣	سليمان، وليم	١٢٧
الرواية العربية	٩	سميث، آدم	١٥٨
الرواية الفلسفية	١٧٠	سنكا	١٧٠، ١٦٩
الرؤية الدينية		السهرودي	٢٥٨، ١٩٥، ١٩٢، ١٤٥، ٥١
الايدمولوجية	١٨٨	سولوكيف	١٧٥
روما	٤٧	السوسياليست	١٢٥
الرومان	١٨٢، ٣٦	السيرة الذاتية	٩
روهم، جيزا	٧١	سيكولوجية التحدي	٣٠
الريحاني، أمين	٥٣	(ش)	
الريس، رياض نجيب	٧٧	شكويك، هنري	١٧٢
ريملوس، هرمان صمويل	١٧١	شاسيف، سميرجل، جانتين	٢١٦، ١٦٦، ٣٣
		شيفنر	١٢٥، ١٨٢، ١٩٠، ٢٠٠ -
			٢٠٢
	(ز)	شتراس	١٠٨
زكريا، فؤاد	١٢٦، ٦٨، ٥١	الشرعية القرآنية	٢٦
الزندقة	٣٧	الشرق الأوسط	٢٢
زيهور، علي	٥٣	الشرعية الإسلامية	١١٢
زينون	١٩٣	شستوف	١٧٥
		الشعراوي، محمد متولي	٢٧
	(س)	الشعبوية	٤٥، ٣٦
سارتر	١٧١	شفيق، منير	٥٢، ٤٤، ٣٣، ٢٧
ساعف، عبد الله	٤٦	شمال إفريقيا	٤٦
سيمونز	١٩٧، ١٦٦، ١٥٣، ١٠٨	شعيل، شبلي	١٢٦، ٥٢
السعودية	٥٠	الشيرازي، صدر الدين	٢٢٨
سعيد، مصطفى	٤٢	محمد	
سقراط	١٥٣، ١٢٠	(ص)	
السلالة البيولوجية	١٧٨	الصالح، صبحي	٣٧
السلالة الحيوانية	١٧٨	صالح، الطيب	٤٢

١٠٨،١٠٧	علم النفس الديني
١٥٠،٧٢	علم النفس الفردي
٧٦	علم النفس المرضي
١١٠،٦٩،٦٨،٦٥،٦٤،٥٢	العلمانية
٢١٨،١٨٢،١١٧،١١٢	علماء، محمد
٥٠،١٧	المنصرية الشوفينية
١١٦	المنصرية الصهيونية
٤٦	المنصرية الصهيونية

(غ)

١٩٩	غلوودي، روجيه
٥٣	غنام، شكرى
٤٧	غرامشي
٢١٦	غرونبرغن، بيلا
٢٦٢،١٩٥،١٦٦،٢٥	الغزالي، أبو حامد
٧١،٦٨،٢٢	غليون، برهان
٧٩	غوته
١٧٤	غيغارا، فانون

(ف)

١٧١،١٤٠،١٢١،١٢٠،٢٥	الفارابي
٢١٧، ٢٠٦، ١٩٥، ١٩٤	
٢٦٢،٢٢٨،٢٢٧،٢٢١	
٢٤١	فاريس
١٧٩،١٤٣،٢٢	فرنسا
٢١٦،٧١	فروم، إريك
١٧٨،٧٨،٧٦،٧٢،٧١،٢٥	فرويد، سيغموند
٢٠٧	
١٩٣	فريديموس
٤٨	فكان، رشدي
١٤٤،١٠٩،٨٢،٤٩	الفكر الإسلامي
٢٢٨	الفكر الأشعري
١٥٧،١١٦	الفكر الأوروبي
٨٤،٧٥،٧١،٦٩،٢٩،٢٠	الفكر العربي
٨٣،٤٩	الفكر الغربي
٢٤٥،١٢٤،٨١	الفكر الفلسفي
١٩٦	الفكر المسيحي
٢٠	الفكر النهضوي
٢٥	فلسطين
٢٢	الفلسطينيون

٢٦٢	الصراع الطبقي
	الصراع العربي -
٢٣	الاسرائيلي
٢٥٨	الصراع العربي - الفارابي
١٢٦،٥٢	صوف، يعقوب
١٩١،١٢٠،٢٦	الصهيونية
٢٦،٢٦،١٨٠،٢٤١،٢٥٩	الصين
٢٦٢	

(ط)

١٢	طرايعشي، جودج
٦٢،٥٩،١٩	الطهطاوي، رفاعة رافع

(ع)

٥٣	عائزوري، نجيب
٢٢٦	علم المامليات
٢٨	عبد الحميد (السلطان)
١١٢	عبد الرازق، علي
١٥١	عبد الرازق، مصطفى
٥٣	عبد المسيح، أنطوان
١٢٧،٥٩	عبد الملك، أنور
٢٩،٢٨،٢٦،٢٥،٢٣	عبد الناصر، جمال
١٥١،١٢٣،٦٢،٥٥-٥٣	هيد، محمد
٤٧	علمان، علي عيسى
٢٤١	العراق
٣٥	العروبة
٥٣	عريضة، نسيب
٧٣،١٠	العصا، العربي الجماعي
٥٧	العصا، الواسطي
١٩٢،١٤٢	عصر الترجمة
١٨	العطار، حسن
١٠٨،١٠٧	علم الاجتماع الديني
٢٣١	علم الأدلة
١٦٥ - ١٦٧، ١٧١، ١٧٤	علم الاستغراب
١٧٥	
٢٥٠	علم التوحيد
٢٤٥،٢٤٠،٢٢١،٢٣٠	علم الكلام
١١٧	علم اللاهوت
١٧٤	علم النفس التجريبي
١٥٠،٧٣،٩	علم النفس الجمعي

المثقفون العرب والتراث

١٦٠	الكوسمو بوليتية	١٩٠، ١٦٩، ١٥٨، ٤٨	الفلسفة الإسلامية
٦١، ١٩، ١٧	الكولونيكالية	٢٢٨	الفلسفة الاشتراكية
١٥٣، ١٥٢، ١٢٥	كبير كفلر	١٧٣، ١٤٣	فلسفة التنوير
		٣٥	الفلسفة الرحمانية
(ل)			الفلسفة العربية -
٧٨	الملاطانية اللاشعورية	٢٠٤، ٢٠٠	الإسلامية
٧٩	اللاهوت الكلاويكي	٢٢٧	الفلسفة العقلانية
١٩٠، ١٦٧	اللاهوت المسيحي	١٦٦	الفلسفة الغربية
٢٣	لبنان	٥٩، ٤٨، ١٨٩، ١٩٢، ٢٠٢ -	الفلسفة اليونانية
	- الاجتياح الاسرائيلي	٢٠٤	
٢٣	(١٩٨٧)	٤٧	فلورنسا
١٤٢، ٦٠، ٣٥، ٣٣	اللغة العربية	١٩٣	فورغوريوس
١٥٩	اللغة النفسية - الجنسية	٢١٦، ٢٠٥، ٤٠	فورناري، فرانكو
١٧٠، ١٦٩	لوقراسيوس	١٢٥	فون غرونباوم
١٩٣	لوقيانوس	١٢٥	فيلبر، ماكس
٦٦	الليبراليون	٢٢	فيرنزي، ساندور
١٩٧، ١١٩	ليبلت	١٩٣	فيلون
١٩٨، ١٧٣ - ١٧١، ١١٠	ليسنغ	١٨٠	الفيليبين
(م)			الفينومينولوجيا
١٧٠	مارسيل، جابريل	١٠٦	الاجتماعية
١٥٣، ١٥٢، ١٢٠، ١٠٦، ٧٥	ماركس، كارل	١٦٦	فيورباخ
١٦٦، ١٥٩، ١٥٨		(ق)	
٢٦٤، ١٥٩	الماركسية	٤٢	القاديوري، حامد
٧١	ماركوز، هريوت	١٩٣	قرنيانوس
١٧٠، ١٦٩	ماركوس	٢٨	القصيمي، عبد الله
٢١٦، ٧١، ٣٢، ٢٩	مافيل، جيار	١٨٢	القومية الليبرالية
١٥٨، ١١٨، ٦٨	المجتمع الإسلامي	(ك)	
١٤١، ١١٨	المجتمع الطبقي	٢٥	كارانجيا
٢١٨، ١٥٨، ٨٢، ٦٩، ٢٧	المجتمع العربي	١٧٤	كاسترو، فيدال
٢٢	المجتمع الفرنسي	٢٤٤، ١٩٧، ١٥٣	كانط
	المجلس القومي للثقافة	٥٣	كرومر
٣٥	العربية	٣٧	الكلر
١٢٦	محمود، زكي نجيب	٢١٧، ١٩٤	الكندي
٦٧	المرجعية الإسلامية	١٧٣، ١٢٧	الكنيسة الشرقية
١٧٠	موسيل، غبريل	٦٩، ٥٦	المكواكي، عبد الرحمن
	مركز دراسات الوحدة	٥٢	كوثراني، وجيه
٢١	العربية	١٢٥	كورين، هنري
١١٦	المرجعية الاثنية	٧٧	كورودا، ياسومازا
١٨٨، ١٨٠، ١٧٨، ٤٥، ٤٤	المرجعية الإسلامية		

١٧٨	نظرية داروين	٤٥	المركزية الإقليمية
١٧٨	نظرية كوبرنيكوس	٤٧، ٤٢	المركزية الانوية
١٧٩	نظرية المركز والإطراف	١٨٠	المركزية الأوروبية
١٢٦	النظم الاشتراكية	٤٦، ٤٥	المركزية السلبية
١٢٦	النظم الليبرالية	١٧٨، ١٨٠، ١٩٣، ١٨١	المركزية الغربية
٥٣	نخعية، ميخائيل	٤٥	المركزية القومية
٣٢	النفيسي، عبد الله فهد	٤٨، ٥٥، ٥٩، ١١٥، ١٢١	المسلمون
٢٥	نكية ١٩٤٨	١٤٢، ١٨١، ١٨٣، ٢٢٩	
١٢٥	النهيبيست	٢٥٩، ٢٥٣	
١٣٧	نيتشه	١٢٥، ١٧٠، ٢٠٣	المسيحية
		١٩٦	المسيحيون
(هـ)		١٨٢، ١٨١، ١٧٩، ٢٧، ٢٣	مصر
		١٢٦	مظهر، اسماعيل
١٧٥	همنفواي	١٢٦	المعري، أبو العلاء
٢٥٩، ٢٤١، ١٨٢، ١٨٠، ٣٦	الهند	٢٣	المفاعل الذري العراقي
١٠٥	هوبز، جرج	١٨٠	الملايو
١٧٤، ١٥٩، ١٥٣	هوسرل		منتدى الفكر والحوار
١٠٨، ١٢٠، ١٥٣، ١٦٦	هيفل	٣٥	(الرباط)
٢٤٤		٢٣	منظمة التحرير الفلسطينية
(و)		١٥٥	المنهج الأصولي
		٧٩	المنهج التجريبي
		١٠، ٨٤، ١٤٦	المنهج التحليلي
٦٣	الوثنية الإفريقية	١٥٥	المنهج الصوري
٢٤٦	الوعي الأوروبي	٤٩	المنهج العلمي التجريبي
١٩	الوعي الجمعي	١٢٥، ١٥٩، ١٩٠، ١٩١	المنهج الفينومينولوجي
٢٣، ١٧	الوعي العربي	١٠٦	المنهج الوجداني
١٨٢، ١٨٢	الولايات المتحدة الأمريكية	١٠٦، ١٩١	المنهج الوصفي
			المواجهة العربية -
(ي)		٢٣	الاسرائيلية
		١٨٢	الموارد الأولية
٥٦، ٢٣، ٢٢	اليابان	٢٠٢	المورفولوجيا
١٢٥	ياسبرز، كارل	١٣٦، ٥٢	موسى، سلامة
١٦٥، ١٩١، ٢٤١، ٢٤٦	اليسار الإسلامي	٣٣	موكو، جرج
٢٦٣، ٢٥٨		٧١	ميكلانجلو
١٣٦، ٥٢	يكن، ولي الدين		
٦٥، ٤٥	اليهودية	(ن)	
٧٦	اليوطوبيا		
١٩٨، ١٨٢، ٣٦	اليوتان	٢٤	النظام الإقليمي
١٨١، ٢٥	يونغ	٢٤	النظام العالمي
١٩٣	يؤيثيوس	٤٠	النظام المعرفي - الأبيمستي

المثقفون العرب والثرآث التحليل النفسي لعصاب جماعي

في هذا الكتاب، وهو الاول في موضوعه وفي منهجيته بالعربية، يمدد جورج طرابيشي على سرير التحليل النفسي الخطاب العربي المعاصر الذي بدأ ينتج نفسه ويعيد انتاجها بالية تكرارية منذ الرضة الحزيرانية عام ١٩٦٧، ويخضعه لحفريات سيكولوجية تكشف عن بنيته التحتية ومعيناته اللاشعورية تحت مجهر ما يسميه المؤلف بـ «عصاب جماعي عربي» وهو العصاب النكوسي الذي يتمظهر من خلال خطاب الثراث كما تمارسه شريحة واسعة من الانتلجنسيا العربية.

ولئن كان القسم الاول من الكتاب يرصد العصاب الجماعي في الحالة العامة لتظاهره من خلال تحليل نقدي لموقف المثقفين العرب الاجتراري من الثراث، فان القسم الثاني منه مكرس لتشخيص حالة سريرية خاصة هي ثلث التي تقدمها كتابات حسن حنفي باعتباره الممارس الاكثر تميزاً وتمثيلاً وانتاجاً لخطاب الثراث في الايديولوجيا العربية المعاصرة. وrehان طرابيشي لا يخلو من جرأة ومجازفة.. فان يكن في دراساته السابقة قدم قراءة تحليلية نفسية ناقية للرواية العربية، فهل الخطاب التراثي، بظاهره المجرى والموضوعي، قابل للتحليل بوصفه هو الآخر ضرباً من سيرة ذاتية تعكس عقدة نفسية اكثر مما تنشف عن موقف معرقي من الثراث.



1855133156